











بمجة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

---

علم الأخلاق

الى

نيقوماخوس

---

”الجزء الأول“

---







تمثال أرسطوطاليس المحفوظ في رومة في سراى إشبادة





# علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصنّره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق  
وتطوّراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلي سانهيلر

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

الجزء الأول

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٣٤٣ م





## فهرس

### الجزء الأول من علم الأخلاق

مقدمة

مقدمة بارتلمى ساتهليز (مترجم أرسطو من اليونانية) : التبع الذى يجب أن يُسلَّك في علم الأخلاق - القضاء المسئلة التى عليها يتأسس - النتائج المحققة لتلك القضاء البيكولوجية - تطبيقات علم الأخلاق - روابط الأخلاق بالسياسة - مذاهب الفلسفة الأخلاقية - أعلامون - فى أن نظريته هى أتم النظريات وأقبلها للعمل بها ، وأنه يهدى سقراط قد حلَّ جميع المسائل الأصلية التى تتعلق بطبع الإنسان وما قدر له على طريقة تكاد تكون معصومة من الخطأ - فى أن هذا المذهب جميل وحق أبداً - أرسطوطاليس - المواثقات والفرق بينه وبين أعلامون - أنه اتخذ فى اعتباره السعادة هى الغرض الأسمى للحياة - إيضاح نظرية الأوساط والذخاء عنها - صور أخلاقية - النظريات العجيبة للعدل والصدقة - الزاوية اليونانية - قيسها - عيوبها - "كنت" أكبر الأخلاقيين المتأخرين - تصوراتهم - لا أدريه - قيمة مذهبه - اعتبارات على الأدب العمل مطبقة على هذا القرن (التاسع عشر) ... .. ١

### الكتاب الأول

#### نظرية الخير والسعادة

الباب الأول : الخير هو غرض أفعال الإنسان جميعها - اختلاف النمايات التى تشبها ومراتبها - أهمية الغرض والخير الأطلين - رفعة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن يصلنا إياها - مرتبة الضبط التى يمكن طلبها فى هذا العلم - فى أن للشباب قليل الصلاحية لدروس السياسة ... .. ١٦٧

الباب الثانى : فى أن الغرض الأسمى للإنسان باجماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء فى طيبة السعادة ذاتها ، ولا يدرس فى هذا الكتاب إلا أشهرها وأوجهها - تحالف الأنماط من جهات الصدور عن المبادئ أو الانتهاء إليها - المرء يحكم عموماً على السعادة بالبيئة التى يعيشها ، فاليبحث عن الذات كاف فى نظر الناس ، وحب المجد نصيب الطامع الزاكية وكذلك حب الفضيلة - عدم كفاية الفضيلة وحدها فى تحقيق السعادة - احتقار الثروة ... .. ١٧٥

## فهرس الجزء الأول

صحيفة

- الباب الثالث : المعنى العام للسعادة - انتقاد مذنب "المثمل" لأفلاطون - ردود  
مختفة - انطربس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوجد عدة علوم الخير - في أن  
الخبر وانطربس يثنهان - الفيناغريون أو "إسفنيسف" - التميز بين انطربس التي هي  
خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر - صوابات هذا التميز -  
أكد الوسائل لمعرفة انطربس هو درسه في انطربس الخصوصية التي يملكها الانسان ويستعملها ... ١٨١
- الباب الرابع : انطربس في كل صنف من الأشياء - هو الغاية التي لأجلها يمدل الباقي - السعادة  
هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الانسان ، فهي مستقلة وكاملة - السعادة لا تفهم حق تفهم  
إلا بمعرفة العمل الخاص للانسان ، وهذا العمل هو فاعلية النفس المستمرة بالفضيلة ... ١٨٩
- الباب الخامس : في أن رسم السعادة هذا ناقص نقصا لا مناص منه - الزمان يتم هذه  
النظريات - لا ينبغي أن يلتبس الضبط في جميع الأشياء على السواء - أهمية هذه الجادى ... ١٩٦
- الباب السادس : التذليل على صحة حد السعادة التي عرض آقا - لإدراك هذا الصريف  
إدراكا تاما يلزم تقريه من المصنوعات المختفة للسعادة التي يعملها عليها النوام - تقسيم  
انطربس إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، خيرات النفس ، وانطربس الخارجية -  
السعادة تستلزم الفاعلية حقا - الفاعلية التي تسيرها الفضيلة هي الشرط الأول لسعادة  
الانسان ، ومع ذلك فإن الحيرات الخارجية تم السعادة أيضا ، فهي توابع ضرورية لها على  
ما يظهر ... ١٩٨
- الباب السابع : السعادة ليست معلولة للسعادة ، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا معا -  
شرف السعادة المفهومة على هذا المعنى - هذه النظرية تألف تماما مع الفرض الذي ترى  
اليه السياسة - الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذي يمكن أن يكون سعيدا ،  
لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة - لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومعرضا  
الى نكبات الجدة - هل يشعر الانسان بانطربس وبالشرور بعد الموت ؟ ... ٢٠٤
- الباب الثامن : لا حاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد ، فان الفضيلة هي علة  
السعادة الحقة . وليس شي . أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة - التميز بين حوادث  
حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلها - إن المحن تتقوى بالفضيلة وتزيدها ، فان  
امرا انطربس لا يكون بالسا اليه - بشاشة الحكم وثبات خلقه - ضرورة انطربس الخارجية  
الى حد معين ... ٢٠٩

## من علم الأخلاق

صيفة

الباب التاسع : في أن حظ أولادنا وأصدقائنا مؤثر فينا ، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا نهم بشؤونهم - طبيعة التأثيرات التي يمكن أن يشر بها الإنسان أيضا بعد أن يخرج من الحياة - هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدة ... ٢١٤

الباب العاشر : أول بالسعادة أن نستحق احترامنا لا مداننا - في أن طبع الأشياء التي يمكن مدحها هو دائما إضافي وتبني - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح ، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها - نظرية "أودوكس" البديعة على اللذة - السعادة تستوجب احترامنا ، لأنها أيضا المبدأ واللمعة للثمرات التي نرغب فيها يسعنا الوصول إلى السعادة ... ٢١٦

الباب الحادي عشر : إذا أريد فهم السعادة ، ينبغي درس الفضيلة التي توتينا - الفضيلة هي الموضوع الأصل لأعمال الرجل السياسي - لكي يحسن الرجل حكم الناس ينبغي أن يكون قد درس النفس الإنسانية - الحدود التي ينبغي أن تحد بها هذه الدراسة - الاستعداد بالنظريات التي تؤثرها المؤلف على النفس في مؤلفاته القديمة - جرآن أحيان في النفس أحدها غير حائل والثاني ذو عقل - تقسيم الجزء غير الحائل إلى جن حيواني ونباقي محض ، وإلى جن يمكنه أن يبلغ العقل وإن كان لا عقل له - تقسيم الفضائل إلى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية ... ٢١٩

## الكتاب الثاني

### نظرية الفضيلة

الباب الأول : في تمييز الفضائل إلى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية - الفضيلة لا تكون إلا بواسطة العادة - الطبع لا يجب لنا إلا استعدادات ، ونحن نحيلها إلى ملكات محددة ممية بالاستعمال الذي نستعملها فيه ، فإن المرء لا يتعلم إحسان الفعل إلا بأن يفعل - الأهمية القصوى للعادات ، فينبغي أن يعتاد الإنسان عادات طيبة منذ طفوله الأولى ... ٢٢٥

الباب الثاني : إن المصنف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردد الجنسي للفضائل التي يتدخل فيها - ضرورة الاعتدال - كل إفراط بالأكثر أو بالأقل يقصد الفضيلة والحكمة ... ٢٢٩

## فهرس الجزء الأول

صحيفة

- الباب الثالث : لى يجد المرء الحكم على ملكاته يلزمه أن يعتبر احكامات الفة والألم الى  
يحبها بعد الفعل - الخير يلة له عمل الخير والشرير يلة له عمل الشر - حكمة أظاظون -  
فى تأثير الفة والألم فى الفضيلة تأثيرا عظيمًا - حسن التصرف أو سوءه فى الفة والألم هو  
مناط التميز بين الناس - علما الأخلاق والسياسة يجب أن يشتغلا كلاهما على الخصوص  
بالمقارنات والألأم ، وهذا أيضا ما سيكون فى هذا المؤلف ... .. ٢٣٣
- الباب الرابع : إيضاح هذا المبدأ : أن الانسان يصير فاضلا بأن باقى أفعال الفضيلة - الفرق  
بين الفضيلة وبين الفنون المادية - ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط :  
العلم ، والارادة ، والنيات - الشرط الأول هو الأقل أهمية - الكيفية الفرية لعوام الناس  
فى التصرف وفى إتيان الفضيلة - إنهم يعتقدون أن الأحوال كافية فى ذلك ... .. ٢٣٧
- الباب الخامس : النظرية العامة للفضيلة - يوجد فى النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ،  
وانخواص ، والعادات - حة الشهوات وانخواص - الفضائل والذائل ليست شهورا ،  
ولست كذلك عوامس ولكنها عادات ... .. ٢٤٠
- الباب السادس : فى طيبة الفضيلة - أنها بالنسبة لأى شىء كان الكيف الذى هو وفاة هذا  
الشىء ونعامة - فضيلة العين وفضيلة الحصان - حة الوسط فى الرىاحيات - الوسط  
الأخلاق أصعب فى إيجادها - الوسط يختلف شخصيا بالنسبة لكل منا - الإفراط أو التفريط  
فى وجدانات الانسان وفى أفعاله - الفضيلة تتعلق بأرادتنا - أنها على العموم وسط بين  
وذيئين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط - استثناءات ... .. ٢٤٣
- الباب السابع : تطبيق الموميات التى سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين  
التهور والجبن - الاعتدال وسط بين التهور والخمود - السخاء وسط بين الإصراف  
والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطمع وسط بين الإفراط  
وتفريط لم يعد لكلمتا اسم خاص - قصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الحقيقة  
المتخلفة - الصدق وسط بين التفع والتصية - البشاشة وسط بين السخيرة والفظاظة -  
الصدادة وسط بين الحق والشراسة - القناعة - الاخلاص - الحمد - سوء النية ... .. ٢٥٠
- الباب الثامن : التعاد بين الرذائل العرفية وبينها وبين الفضيلة التى هى الوسط - مقابلة  
الوسط بالطرفين - الطرفان كل منهما أبعد عن الآخر من الوسط الذى يفصلهما - فى بعض

## من علم الأخلاق

مصحفة

الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقترب الطرف بالإفراط وتارة يقترب  
الطرف بالتفريط - التهور أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى من ذلك الخمود (عدم الحساسية)  
أقرب الى الاعتدال من التهور - لهذه الفروق سببان : أحدهما يأتي من ناحية الأشياء  
والثاني من ناحيتنا... .. ٢٥٨

الباب التاسع : في صعوبة أن يكون الإنسان فاضلاً ، ونصائح عملية لإصابة الوسط الذي فيه  
تتصير القضية - دراسة الميول الطبيعية التي يشعر بها الإنسان في نفسه والاتجاه الى الطرف  
المضاد - وسيلة معرفة تلك الميول - ضرورة مقاومة اللذة - عدم كفاية النصائح مهما  
كانت محكمة - يلزم أن يتعود الإنسان بثبات العمل... .. ٢٦١

## الكتاب الثالث

### بقية نظرية الفضيلة - في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الأول : في أن الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية - تعريف الاختيارى  
والاختيارى - في نوعي الاختيارات : القسر والجهل - النوع الأول للأشياء  
الاختيارية - أمثلة مختلفة لأحوال القوة القاهرة ، وأنها دائماً اختيارية بالجزء - في أن  
الموت أثر من بعض الأفعال : " الأفيونيون لأوريجيس " - تعريف عام للاختيارى  
والاختيارى - اللذة والخير لا تمكها تاتا - لأن يأخذ الإنسان نفسه باللائمة أصلها غالباً  
من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية... .. ٢٦٥

الباب الثاني : تابع لما قبله : النوع الثاني من الأشياء الإرادية - الأشياء الإرادية  
بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متبعة بالألم ، والندم - يلزم التمييز بين إتيان الفعل  
بسبب الجهل وبين إتيانه دون أن يعرف الفاعل ما ذا يفعل - أمثلة مختلفة - حدة الفعل  
الإرادية - الأفعال التي تدفع اليها الشهوة أو الرغبة ليست لإرادية... .. ٢٧٠

الباب الثالث : نظرية الاختيار الأدبي أو القصد - لا يمكن أن يشتهى بالرغبة ولا بالشهوة  
ولا بالإرادة ولا بالفكرة - المشايير والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء - الاختيار  
الأدبي يمكن أن يشتهى بالفكر الذى يسبق عقد نيائنا... .. ٢٧٥

## فهرس الجزء الأول

مصحفة

الباب الرابع : في المادة - المادة لا تنطق إلا بالأشياء التي هي في إمكانها - لا سادلة  
ممكة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة - لا سادلة إلا في الأشياء الناعمة والمتكوك  
فيها - المادة تقع على الوسائل التي يلزم استعمالها لا على الفرض المطلوب وهي لا تخص  
إلا الأشياء التي تلتها ممكة - وصف موضوع المادة - الاختيار يأتي بعد المادة -  
مثال من "هومروس" - الحلة الأخير للاختيار الأدبي ... ٢٨٠ ...

الباب الخامس : موضوع الإرادة الحقيقي إنما هو الخير - إيضاح هذه النظرية -  
صعوبات المذاهب التي تقول بأن الإنسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه  
لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الإنسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل إلى  
الحق في جميع الأحوال ... ٢٨٦ ...

الباب السادس : الفضيلة والذيلة لإراديان - إبطال النظرية المضادة - مثال المقتنين  
وأن المقويات التي يضعونها في قوائمهم ثبت تماماً أنهم يعتقدون أن أفعال الناس إرادية -  
رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية - نحن نتصرف في عاداتنا ، فليتنا أن نظلمها  
خشية أن نجرأ إلى الشر - عيوب الجسم هي على الغالب إرادية كذائل الروح ، وفي هذه  
الحالة هي كذلك محل للدم - الرغبة في الخير ليست نتيجة استعداد طبيعي محض - أنها نتيج  
من المادة التي توكلنا إلى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة - ملخص جميع النظريات السابقة  
وبيان النظريات اللاحقة ... ٢٨٩ ...

الباب السابع : في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتبؤر - ما يحتاجه الإنسان  
على العموم إنما هو التبؤر - تمييز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما يلزم معرفة  
اقتضاه ، لا ينبغي أن يخاف إلا الشرور التي تصدر عنها - الشجاعة الحققة هي التي تكون عند  
أعظم الأخطار وعند أشد الأضرار داعية للخوف - أعظم خطر هو خطر الموت في الحروب -  
جمال الموت في سبيل المجد ... ٢٩٧ ...

الباب الثامن : مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضيها العقل -  
حدة الشجاعة الحققة - إغراط وعيوب متعلقة بالشجاعة - السليون - الرجل المتبؤر -  
الصلف - الجبان - نسب الشجاعة إلى التبؤر وإلى الجبن - الانتصار ليس دليلاً على  
الشجاعة - الملخص ... ٣٠٠ ...

## من علم الأخلاق

صحيفة

الباب التاسع : أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية . أبطال  
 "هوميروس" - الجنود المطيعون خوفاً من رؤسهم - (٢) شجاعة الثيرة . فائدة الجند  
 المدربين على الحروب - الجند هم غالباً أقل إقداماً من أهالي المدينة - واقصة هوميروس -  
 (٣) شجاعة الغضب - نتائج الغضب . لو كان في الغضب تدبر لصار شجاعة حقّة - (٤) الشجاعة  
 التي تأتي من الثقة بالنجاح . الإقدام والثبات في الأخطار الفجائية - (٥) شجاعة الجموع  
 وأنها لا تقف أمام الخطر الحق ... .. ٣٠٥

الباب العاشر : الشجاعة هي دائماً شاقة جداً وهذا هو ما يجعلها أهلاً للاحترام - المصارعون -  
 الفضيلة على المصوم تقتضي تضاعفاً وجهودات مؤلمة - خاتمة نظرية الشجاعة ... .. ٣١٣

الباب الحادي عشر : في الاعتدال (المتة) وأنه لا ينطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها  
 فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال في لذات البصر والسمع ، ولا يكون في لذات الشم  
 إلا بالواسطة - عدم الاعتدال يمتنع خاصة الفوق على وجه أخص وحاسة الس على  
 المصوم - مثل "فلوكسين الأركسي" - خلق عدم الاعتدال القوي هو خلق مزر ووحشي  
 مما - عدم الاعتدال لا يمتنع حتى بالس إلا في بعض أجزاء البدن ... .. ٣١٦

الباب الثاني عشر : بغية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والغامة - رغبات خاصة وصناعية -  
 يمتنع الإنسان نادراً في أمر الرغبات الطبيعية ، ويمتنع على الغالب في الشهوات الخاصة  
 بالإنسان فيها على أوضاع قليلة الملازمة - الاعتدال في الآلام أصعب تعريفاً منه في اللذات -  
 عدم الشعور أمام اللذات هو شيء نادر وليس من الإنسانية في شيء - ميزات الإنسان  
 المعتدل حقاً ... .. ٣٢٠

الباب الثالث عشر : المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - عدم الاعتدال يظهر أنه  
 أدخل في باب الإرادة ، لأنه ليس إلا نتيجة القوة التي يطلبها الإنسان بالطبع - عدم اعتدال  
 الأطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسيّر رغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل  
 يجب أن يخضع إلى أوامر مربيه - خاتمة نظرية الاعتدال ... .. ٣٢٤





# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تصدير

لما اتجهت الميول العامة، منذ زمان، إلى إدخال العالم الفلسفي في مدارسنا ومعاهدنا الدينية، إرضاء لأطماع الطلبة العلمية، وإتماما لبرامج التربية المصرية، فكثرت في أى مذاهب الفلسفة يمكن الابتداء به بحيث لا يصادم العقائد القومية ولا ينافر العالم الدينية، فظننت أن أولى مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلا في الأفهام وأبعدها عن التضاد الصريح للألوف من منازعنا والراسخ من عقائدنا هي فلسفة أرسطو طاليس . وما كان المعلم الأول جديدا في معاهدنا الدينية ، بل ذكره مالوف عند طلبة المنطق خصوصا الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابى أو بعض مختصرات ابن رشد ... الخ .

لقد قوبلت فلسفة أرسطو عند السلف بصدر رحب وتغلغل في البيئات العلمية وغلبت غيرها فيها حتى صار المتكلمون أشبه ما يكونون بالمشائين . وأشتغل بها الخلفاء وأهل النظر من علماء المسلمين في الشرق وفى الغرب . وأصبحوا خلفاء أرسطو وممثلي مذهب المشائين حتى فى أوروبا نفسها من القرن الثانى عشر إلى القرن السادس عشر . وتألف بذلك من مجموع بحوثهم فى الشرق والغرب ما يسمى الفلسفة العريضة .

لا وطن للعلم . ولكن هذا لم يمنع من أن كل أمة قد طبعت مذاهبها الفلسفية بطابعها الخاص الذى يتألف عادة من مزاجها الطبيعى وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية . فيقولون الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية كما يقولون الآن الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنسية . وهذه الفلسفة العربية قد انتشرت في مصر وفي جميع الأقطار الإسلامية حتى صبغت بصبغتها علم الكلام وأفاضت أنماطها على العلوم الدينية الأخرى . وما نحن أولاء ، مهما رثت عرى الاتصال بين معلوماتنا الحديثة وبين الفلسفة العربية مباشرة فالتنازل نزال نفكر ، من حيث لا نشعر ، على طريقة الفلسفة العربية ولا نزال نرى آثارها ظاهرة جدد الظهور في دواوين شعرائنا وكتب كتابنا وآثار علمائنا ، أو على جملة من القول ، في تلك المجموعة التى تؤلف نهضتنا الأدبية الحاضرة .

إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تألف ومعلوماتنا ، وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها ، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس . فإن الفلسفة العربية هى في مجموعها فلسفة أرسطوطاليس .

في الجاهلية كان الآراميون هم العنصر السائد في الشرق من بين عناصر العائلة السامية . وقد كانوا منذ أواسط القرن الثانى بعد الميلاد إلى ما بعد الفتح الإسلامى يتعاطون العلوم اليونانية ويترجونها إلى لغتهم السريانية وعلى الخصوص فلسفة أرسطوطاليس . فلما فتح العرب العراق والجزيرة ورثوا من الآراميين شيئا من معلوماتهم كما ورثوا أرضهم وديارهم . ولكن العنصر العربى مكث قليل الميل إلى الفلسفة الى أن جاءت الدولة العباسية وانتقلت عاصمة الخلافة إلى العراق وتدخل العنصر العجمى في الدولة ، فظهر الميل إلى الفلسفة ظهورا واضحا وأمر أبو جعفر المنصور بترجمة

الكتب اليونانية وأشتدت الحركة الفلسفية في زمن المأمون ومن بعده في الشرق ثم في زمن الحكم المستنصر بالله ومضى الخلفاء وملوك الطوائف في اسبانيا . ومع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصودا على كتب أرسطو، فإن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها . وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي وشرحها ففهمها العرب أكثر من غيرها ، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أدخل في باب الوضعية من سواها فكانت بذلك أكثر قبولا عند العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعاني المجردة ، سواء هذا أم ذاك فالواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئا آخر غير فلسفة أرسطو طالع طبعها بالعراق العربي وسميت الفلسفة العربية . وبقيت صلة النسب بين الفلسفتين متينة إلى حد أن الجامعات الأوربية في المصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين .

وكما أن النهضة الأوربية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية سواء أكان ذلك باليونانية ، أم باللاتينية ، أم باللغات الأوربية الأخرى فكانت مفتاحا للتفكير المعاصر الذي أخرج كثيرا من المذاهب الفلسفية الحديثة . فلا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو ، وأكرر أنها أشد المذاهب اتفاقا مع ما لوفاتنا الحالية ، الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلبه فيها ، رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة الغربية . والذي لا أشك فيه أن مستوى الفلسفة ، أو عبارة أصرح ، مستوى العلم بمبادئ العلوم الأخرى ونتائجها وتحديد نسبها بعضها إلى بعض ، هو في بلادنا الآن أنزل جدا مما كان عليه في أول النهضة الأوربية الحديثة (الرينسانس) .

لست أعنى بالاعتبارات السابقة أن درس فلسفة أرسطوطاليس ليس إلا ضرورة اقتضتها حالنا الراهنة من التخلف في الفلسفة واقتضاها الحرص على ربط حلقات السلسلة بيننا وبين الفلسفة العربية ، وأنه لولا هذه المتقاضيات لما كان علينا أن نعى بفلسفة مضى عليها ثلاثة وعشرون قرناً . كلا ! إن فلسفة المعلم الأول خالدة ما حلها وطن ولا أخى عليها زمن . فقد بنت عليها كل مدينة صروح مجدها العلمى حتى مدينتنا الحديثة ، حتى المدنية المستقبلية على الفرض الذى افترضه بارتلمى سانتهير ، إذ افترض أنه إذا أغارت أمم بربرية أيا كانت على هذه المدنية الحديثة فأودت بما فيها من علم وفلسفة فالى من يرجع بعد ذلك ليؤخذ عنه العلم ؟ أيرجع الى "كنت" أم الى "هيكل" أم الى "ليفيتر" أم الى "ديكارت" ؟ كلا ! على رغم عبقرية هؤلاء فلا مرجع إلا الى أرسطوطاليس الذى اليه رجعت العرب واليه رجعت القرون الوسطى بعد مثل هذه الطامة المفترضة وفى مثل هذه الضرورة . وفى الحق أن أرسطوطاليس لم يكن كغيره معلماً فى نوع خاص من العلوم دون سواه ، بل هو معلم فى الفلسفة ، معلم فى العلوم ، معلم فى الآداب ، فهو كما لقبته العرب « بالمعلم الأول » على الإطلاق ، وكما وصفه دنتى ، فى مجيحه ، بأنه « معلم الذين يعلمون » . قد استوى فى الأخذ عنه أهل الدين وأهل الإلحاد ، علماء الطبيعيات وعلماء ما بعد الطبيعة ، علماء الاجتماع وعلماء الآداب . قال فولتير :

« أرسطوطاليس ، أى رجل هو ! يخطّ قواعد المأساة (التراجيديات) باليد ذاتها »  
 « التى يقررها قواعد المنطق وقواعد الأخلاق وقواعد السياسة والتى بها كشف ، »  
 « بقدر ما يستطيع ، عن الطبيعة مجابها الكبير ! أفستطيع المرء ألا يجب بأرسطو »  
 « وقد رأى أنه قد علم حق العلم بمبادئ البلاغة والشعر ! أين هو فى أيامنا ذلك »

« العالم الطبيعي الذي يمكن أن يتعلم المرء منه كيف ينشئ خطابة أو يكتب »  
 « مأساة ؟ لقد أبان أرسطوطاليس ، بعد أفلاطون ، أن الفلسفة الحققة هي »  
 « المرشد الخفي للعقل الى جميع الفنون . إن القواعد التي وضعها لا تزال الى »  
 « اليوم هي قواعد خير المؤلفين عندنا » .

أما في الفلسفة فإن أرسطوطاليس هو الذي أعطى العلم صورته التي هو عليها  
 الى الآن واتخذ له أسلوبه الذي لن يفارقه . ورسم أهم من ذلك ، رسم للعلم  
 طريقته وهي المشاهدة التي كثيرا ما يظن أنها من مستحدثات النهضة الحديثة .  
 كلا ! بل المشاهدة هي نخط أرسطوطاليس ابتدعه وهدى اليه وألح فيه واستعمله  
 في كل بحثه وتأليفه ؛ قال في "كتاب السياسة" :

" فلا ينبغي أن يُطلب الضبط من الاعتبارات النظرية المجردة بقدر ما يكون  
 في مشاهدات الحوادث الواقعة تحت الحس " (١)

وقال في "السياسة" أيضا :

"وهنا ، كما في كل موطن آخر ، الصعود الى مبدأ الأشياء والعناية بتتبع تطورها  
 هو آمن طريق للمشاهدة" (٢)

من أجل ذلك اعترف "أوغست كونت" إمام الفلسفة الوضعية بأن  
 أرسطوطاليس هو أول من بدأ بنقل الفلسفة من طورها الميتافيزيقي (ما بعد الطبيعي)  
 الى طورها الوضعي ، وتبعه في ذلك فلاسفة الاسكندرية . (٣)

(١) أرسطو . كتاب السياسة ك ٤ ب ٦ ف ٤ ص ٢٢٠ من ترجمة ساتيلير طبعة باريس

سنة ١٨٤٨

(٢) أرسطو . كتاب السياسة ترجمة ساتيلير ك ١ ب ١ ف ٣ ص ٣ طبعة باريس سنة ١٨٤٨

(٣) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية ج ١ ص ٢٤ طبعة باريس سنة ١٨٥٢

وهو الذى وضع علم المنطق . قال " كنت " نفسه : " لقد ليث المنطق  
ألقى عام لم يخط خطوة واحدة خارج الحدود التى رسمها له أرسطوطاليس " . وألف  
فى البسيكولوجيا " كتاب النفس " المشهور وغيره . وقرر قواعد البويطيقا ( الشعر ) .  
وأحسن تقرير " الخطابة " بما لم يطاوله فيه أحد . وألف فيما بعد الطبيعة كتابه  
الجليل . وأما فيما يسميه " فلسفة الأشياء الانسانية " ويسمى الآن بالسوسبولوجيا  
( علم الاجتماع ) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة ذلك الأثر  
العظيم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة إلى الآن . قال أوغست كونت :  
« ولو أن الأمر هنا ليس بصدد تلخيص التاريخ العام للأعمال المتعاقبة »  
« التى قام بها العقل الإنسانى فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، لكنى أرى مع ذلك من »  
« الواجب على " أن أتوه بادئ بدء باسم أرسطوطاليس العظيم فإن " سياسته »  
« الخالدة هى ، بلا شك ، إحدى النتائج الباهرة للزمن القديم على أنها إلى هذا »  
« الوقت هى المنوال الذى نسجت عليه أكثر الأعمال التى جاءت بعدها فى هذا »  
« الموضوع ... .. ولكن فى زمان كان فيه العقل الوضعى لا يكاد يتخطى »  
« دور التولد ولم يكن بعد قد بدأ نوره يلوح إلا فى الهندسة وحدها ، وحينما »  
« كانت المشاهدات السياسية محصورة بالضرورة فى حالة اجتماعية أولية »  
« وذات صورة واحدة تقريبا بل ممثلة فى شعب محدود جدًا ، يكون فى الحق »  
« من المعجزات أن ينتج العقل الإنسانى فى تلك الظروف على هذا الموضوع »  
« كتابا جليلا كهذا ، روحه العامة ربما كانت أقل بعدا من الوضعية الحقة »  
« عن كل مؤلف آخر من مؤلفات هذا الأب الخالد للفلسفة . فليقرأ »  
« مثلا [ وإلى اليوم لا تزال أرقى العقول تستفيد من قراءته ] ذلك التحليل المحكم »

« الذى به فند أرسطو الأحلام الخطرة التى قامت بأفلاطون ومقلديه فيما يتعلق »  
 « بشيوعية الأموال . من يقرأ هذا التحليل ير بغاية السهولة دلائل عديدة »  
 « ليست قابلة للتجريح على إحكام فى الضبط وحصافة فى العقل وقوة فى الحجج »  
 « لم يطلها فى مثل هذه المادة أى بحث آخر إلى الآن ، بل ندر ما يساويها » .

هذا فيما يتعلق بالفلسفة . وأما فيما يتعلق بالعلم فانه قد ابتدع المتيورولوجيا  
 (الآثار العلوية) كما ابتدع المنطق ، وألف فى الطبيعة وفى التاريخ الطبيعى إلى آخر ما  
 سذكزه عند ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نحصل قوله بارتلى ساتيلير : " إن  
 أرسطوطاليس فى العلم هو أقوى عقل خلقه الله إلى الآن " .

ولقد جئت عمدا إلى الاستدلال بآراء بعض أساطين النهضة الحالية من أعظمهم  
 إلحادا إلى أشدهم تدينا ، ومن الفيلسوف الوضعى إلى الشاعر والأديب ، ليرى الذين  
 فتنتهم النهضة الحديثة أن الابتداء بدرس فلسفة أرسطوطاليس الموحد لا يقوت  
 عليهم شيئا كثيرا ، ولا يُعتبر — كما قد قيل — ضياعا للوقت . بل هو على ضد ذلك  
 أقرب طريق .

على الاعتبارات التى قدمناها واتى لا يسمح لنا المقام فى هذا التصدير بالتبسط فيما ،  
 نرجح كثيرا أن الطريق القريب والأمين والخالى من العقبات إلى تمكين الفلسفة من  
 بيئاتها العلمية لتنتج فى الذكاء المصرى قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والإختراعات  
 المتنوعة وصحة الحكم على الأشياء هو آتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على  
 المشاهدة فى آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطوطاليس . ولذلك أعترفت أن

(١) أرغست كوت . دروس الفلسفة الوضعية ، ج ٤ ص ٢٤٠ وما بعدها طبعة باريس سنة ١٨٣٩

أقل منها إلى العريضة أهم أجزائها . فقلت « الكون والفساد » . ولكني آثرت أن أبداً بنشر الاجتماعيات فانها أسهل تناولاً وأعجل فائدة .

ليتي كنت أعرف اليونانية فأقل عنها مباشرة كما قل الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية « نظام الآثينيين » فذلك أدعى إلى الضبط في النقل وأدنى إلى الوقوف على مرأى أرسطو . ولكني من قبل ذلك قد كنت تعجلت الفائدة من درس فلسفة أرسطو فعمدت إلى الترجمة من النسخة الفرنسية التي نقلها الأستاذ « بارتلى ساتهير » من اليونانية مباشرة . لأنه مكث طويلاً معلم الفلسفة اليونانية في « الكوليج دى فرنس » ولأنه هو الوحيد الذى ترجم كل مجموعة أرسطوطاليس ما عدا « نظام الآثينيين » الذى أسكتشف حديثاً . ولأن ساتهير قد طاق تعليقات متصلة متمعة يتفجع بها المدرسون والطلبة . ومع ذلك فإني كنت أرجع في ترجمة علم الأخلاق إلى ترجمة « ترو » عند اللبس والغموض وعند الشك . وقد التزمت الترجمة الحرفية كما التزمها بارتلى ساتهير لأنها هي وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة .

كفانا المترجم الفرنسية مؤونة البحث في مذهب أرسطو الأخلاق وإن كان مذهبه في الأخلاق أفلاطونياً لا أرسطوطالياً . لذلك نكتفى بمقدمته حتى لا يفرق الكتاب الأصل في المقدمات . وتقتصر في هذا التصدير على أن تثبت سيرة أرسطوطاليس ومؤلفاته وتؤدجها خلال القرون بغاية الاختصار .

ليست سيرة أرسطوطاليس مستثناة من سير عظماء الرجال بل هي كلها أو تزيد في تخالف المصادر الأولى لروايتها وفيما أدخل عليها المترجمون من القصص التي هي



بالسمر أشبه . سنة كتاب السير على الموم والمعاصرين منهم على الخصوص .  
فهم حب من يحبون إلى الغلو في رواية موجبات الكرامة ، وتحملهم شهوة البض  
لن يفضولت على الإغراق في رواية موجبات الملامة . وهؤلاء وهؤلاء قد  
لا يعجزهم أن يختزوا من عند أنفسهم وقائع يسطرونها وأحاديث يخلقونها أو يلقونها  
ليرضوا ميلهم إلى تعظيم المترجم أو إلى تحقيره أو إلى إعجاب الناس بما يسطرون .  
ثم يأتي من بعد ذلك خلف حسن النية يروي الوقائع على ما وصلته . وبذلك  
يمش الكذب زمنا ما حتى يطله التحقيق . من أجل ذلك نرى من الواجب التنبيه  
لأهم الأغلط من هذا القبيل كل في موضعه ، معتمدين على ما استخلصه المحققون  
في عصرنا الحاضر من الينابيع اليونانية الأولى بعد أن عارضوا بين الروايات المختلفة  
ورجحوا ما ثبت صحته منها . حتى نخلص ، بقدر الإمكان ، سيرة المعلم الأول مما  
أدخل عليها متقصوه ظلما ومما أدخل عليها المعجبون به من القصص الفاسدة .  
وما كان بأرسطو حاجة إلى الثناء بالباطل فإن نظرة واحدة في مؤلفاته الخالدات  
وفوذ تعاليمه في القرون وبقاها على النقد أجدي في باب المدح من كل الأساطير .

لم يكن أرسطو ، كما قيل ، نصف يوناني بل هو يوناني صميم أبوه "نيقوماخوس"  
من ولد إسقليداس . وأمه "فانستيس" أو "فانستاس" . يتصل نسبا بإسقليداس  
أيضا ، كما رواه ابن النديم عن بطليموس<sup>(١)</sup> الغريب . وكلاهما من مدينة أسطاغيرا  
وهي مستعمرة يونانية على شاطئ البحر في شبه جزيرة "خلسيدقيا" . لغتها هي اللغة

(١) قال هان في كتابه "مذهب أرسطو" ص ١٥ من طبعة فيلكس الكان ياريس سنة ١٩٢٠  
"نحن نعلم بوجود رجل يقال له بطليموس من مقاطعة مجاورة لرومة . وهو من المشائين تدل القرائن المختلفة  
على أنه عاش بين سنة ٧٠ م لا أقل وبين سنة ٢٢٠ م لا أكثر ."

اليونانية . وفيما عدا رواية بطليموس التي تناقلها بعض مترجمي العرب من أن نيقوماخوس كان طبيباً لفيلسوف ملك مقدونيا فإن إجماع الرواة واقع على أن نيقوماخوس كان صديق الملك "أمتاس" الثاني وطيبه . أما هملن فقد قال : "وكان نيقوماخوس طبيب أمتاس ابن أنخي فيليس والذي خلعه هذا الأخير من الملك" . وهذا القول مخالف للواقع ، فإن أمتاس الثالث لم يكن ملكاً إلا من سنة ٣٦٠ ق م إلى سنة ٣٥٩ أعني بعد وفاة نيقوماخوس الطبيب بسبع سنين على الأقل فكيف يكون هذا الأخير طبيباً له .

ولد أرسطوطاليس في السنة الأولى من الأولياد التاسع والتسعين أي سنة ثلاثمائة وأربع وعشرين قبل الميلاد . وأوثق مصدر في ذلك هو "أبلودور الآثيني" . قال هملن : ومن المحتمل أن يكون أبلودور قد استنتج هذا التاريخ من أن أرسطو توفي في السنة الثالثة من الأولياد الرابع عشر بعد المائة وأنه عاش ثلاثاً وستين سنة بإجماع الرواة الذين أخذوا عن أبلودور والذين لم يأخذوا عنه ما عدا النكوة "أوميلوس" الذي قال إن أرسطو عاش سبعين سنة وروايته غير موثوقة بها لأنه يقول إن أرسطو شرب السم ومات . فروايته فاسدة بجميع أجزائها . ومثل هذه الرواية في عدم صحتها مارواه ابن أبي أصيبعة عن بطليموس الغريب أن أرسطو توفي وهو ابن ثمان وستين سنة . وروايته عن أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي أن أرسطو عاش إحدى وستين سنة . وكذلك ما قاله ابن النديم من أن أرسطو توفي وله ست وستون سنة . وكذلك ما قاله إسحاق بن حنين من أن أرسطو عاش سبعاً وستين سنة .

كانت ملازمة نيقوماخوس لذلك أمتاس الثاني مدعاة إلى أن يُنشأ ابنه أرسطوطاليس في بيت الملك مع فيليس أصغر أبناء الملك لتقاربهما في السن واعتقدت بين الصبيين صداقة كل الظواهر تدل على أن روابطها ظلت متينة إلى وفاة فيليس وورثها بعده ابنه الإسكندر. وما خلا ذلك لم يذكر المؤرخون شيئاً عن تفاصيل التربية الأولى لأرسطو . وكل ما يروونه عن هذا الطور من حياة أرسطو أن أباه قد مات وهو حدث فكفله برقسانس الأثيني صديق أبيه حتى بلغ السابعة عشرة من عمره فسافر إلى آثينا في طلب العلم ، وأن أرسطوطاليس قد حفظ هذا الجيل لبرقسانس وأداء إليه في شخص ابنه "نيقانور" إذ كفله وذكر في وصيته أمر تزويج ابنته "فتياس" منه . وفي رواية ابن أبي أصيبعة عن بطليموس : يقال إنه لما توفي "نيقوماخوس" أبوه أسامه برقسانس وكمل أبيه وهو حدث إلى "فلاطون" .

ومهما يكن من شيء فلا شبهة في أن تربيته الأولى في بيت الملك كان لها تأثير في حياته الشخصية على القليل من حيث تلك التزامات الشريعة التي هي ظاهرة الأثر فيما كان به من الرفاهة وما ينم عليه سلوكه وكثير من تمايره في علم الأخلاق من الميل إلى عادات خواص الناس وعظماهم .

لما بلغ أرسطو السابعة عشرة من عمره قصد آثينا سنة ٣٦٧ ق م في طلب العلم . وكانت آثينا وقتئذ مبعث أنوار العلم في بلاد الإغريق كلها . تقلص فيها ظل السفسطائية وأقبل الشبان من كل فج على "الأكاديميا" يستمعون فيها لذلك الإنسان القدسي الذي كان، في عرف الأساطير، من ولد «أبللون» والذي كانت النحل تأتي لتصب جناها تحت لسانه، ذلك هو أفلاطون الذي طابت نفسه عن

(١) فكتور دروي - تاريخ الإغريق، ج ٣ ص ٩٦ طبة هاشيت ياريس سنة ١٨٨٩

الدنيا وأخلصت لله فأفاض عليها القدس من فيوضه الروحانية بجمع بين أسرار الحكمة وحلاوة البيان . فلو شاء غير أفلاطون أن يقرر المبادئ العلية على طريقة الحوار وتبسط في شرحها تبسطه لسمح بيانه وتمثل احتماله . ولكن أعقد النظريات الفلسفية يسوغ تعاطيه بهذه الطريقة إذا كان قلم أفلاطون هو الذي يسطره ولسانه هو الذي يلقيه . إلى هذا الأستاذ الذي اجتمع فيه إلى رفعة النسب الإيمان بالله والزهد في الدنيا والسعى إلى الآخرة قصد طلاب العلم من كل ناحية . وكذلك قصد إليه ، على ما يظهر ، أرسطوطاليس . ولكن أفلاطون كان وقتئذ في صقلية ، فمن المحتمل أن يكون أرسطو قد بدأ يتلقى دروس البلاغة على "إيزوقراط" حتى عاد أفلاطون من رحلته سنة ٣٦٥ فانتسب أرسطو إلى الأكاديمية . والظاهر أن هذه الفترة هي التي اتخذها "طلياس" و "أبيقور" طرفا لانتقاصهما إياه . فقد روى "أرسطوقليس" المسمى ، وهو مع ذلك لا يصدق شيئا مما يرويه ، أن طلياس كان يحكى أن أرسطو قد مضى عليه زمان طويل كان يكسب عيشه من بيع العقاقير بل ومن النصب ، وأن أبيقور قد قال إن أرسطو بعد أن بدد ثروته اضطر إلى دخول العسكرية فلما لم يفلح فيها أخذ يبيع العقاقير ولم ينج من البؤس إلا عند أفلاطون . قال هملن : وكلا الراويين غير عدل لأنه هجاء معروف . وأحدهما أبيقور لم يسلم من هجائه أحد من معاصريه ولا من أسلافه . على أن الواقع من حال أرسطو المجمع عليها عند المؤرخين أنه لم يقع يوما في الفقر والبؤس بل ولد في سعة ونشأ في سعة ومات عن سعة وأموال ظاهرة الكثرة في وصيته التي يؤخذ منها أن بيوت آبائه لا تزال إلى ما بعد موته قائمة في أسطاغيرا . ومن الصعب ألا يكون لأرسطو ، على فضله ، من معاصريه حساد ينتقصونه .

مكث أرسطو طالبا في الأكاديمية مئة عشرين عاما . ولا يعرف بالضبط ما هي تلك الدروس التي تلقاها هذه المدة الطويلة ، ولكن المعروف أنه لا بد أن يكون قد وضع في خلال هذه المدة قواعد مذهبه . ولم يزل أرسطو ملازما طول هذه المدة لأستاذه أفلاطون وفي مدرسته إلى وفاته سنة ٣٤٧ . وقد كان أفلاطون حسن الرأي في تلميذه شديد الإعجاب به حتى كان يسميه "العقل" و "القراء" و "عقل المدرسة" وكان يثنى على اجتهاده واندفاعه في التحصيل حتى قال عنه « إنه في حاجة إلى الجلام لا إلى المهماز »

وربما كان اعتداد أفلاطون به هو منشأ المبالغات التي تناقلها المؤرخون حتى خرجوا بها عن حدود الواقع المحسوس . فقد روى ابن أبي أصيبعة عن حنين بن إسحاق :

« كان أفلاطون المعلم الحكيم في زمن روفسطانيس الملك ، وكان أسم أبته »  
 « نطاפורس ، وكان أرسطوطاليس غلاما يتيا قد سمت به همته إلى خدمة أفلاطون »  
 « الحكيم . فاتخذ روفسطانيس الملك بيتا للحكمة وفرشه لأبته نطاפורس وأمر »  
 « أفلاطون بملازمته وتعليمه ، وكان نطاפורس غلاما متخلفا قليل الفهم بطيء »  
 « الحفظ ، وكان أرسطوطاليس غلاما ذكيا فهما جادا معبرا ، وكان أفلاطون يعلم »  
 « نطاפורس الحكمة والآداب فكان ما يتعلمه اليوم ينساه غدا ولا يعبر حرقا »  
 « واحدا ، وكان أرسطوطاليس يتلقف ما يلقي إلى نطاפורس فيحفظه ويرسخ »  
 « في صدره ويبيع ذلك سرا من أفلاطون ويحفظه وأفلاطون لا يعلم بذلك من »  
 « سر أرسطوطاليس وخيمره حتى إذا كان يوم العيد ... » إلى آخر ما قال من

أمتحان ابن الملك في محفل من أرباب الدولة والعلماء والتلاميذ فلم يجب ابن الملك وأجاب أرسطوطاليس . وسطر له حتين إجابة طويلة .

والواقع أن أرسطو لم ينتقل مدة الطلب من آثينا . وكانت آثينا طوال ذلك الحين جمهورية ليس فيها ملك فيأمر أفلاطون بتعليم ابنه ، ولا ابن ملك ليعلمه أفلاطون فينتقف أرسطو ، الذي جعلته هذه القصة خادما ، ما كان يلقبه الأستاذ على ابن الملك . كل ذلك لم يكن ، بل لم يكن منه إلا شيء واحد هو أن الشاب أرسطو ذكي مجتهد . وهذا حق غريق في بحر من الباطل .

كان أرسطو مدة الدراسة شابا ثاقب النظر في آتقاداته ، بعيد غور التفكير ، مستقلا في آرائه حتى لقد خالف أستاذه في بعض المسائل ، وربما تابعه بعض الطلبة على رأيه . فكان هذا الخلاف في الرأي ينبوع قصص تناقلها المؤرخون الذين ظنوا أن أفلاطون ، على زهده في الحياة وبعده عن المنافسة فيها وطيب نفسه عن كل ما فيها من نغز باطل وكرامات زائلة ، يضيق صدره عن المخالفة في الرأي ولا يسمع حبه للعلم والحريية أن يفسح لطلبته مجال التفكير . على أن طريقته في التدريس ، طريقة الحوار التي ذكرناها ، لا تدع شكاً في أن الأستاذ إنما كان يطالب تلاميذه بحرية التفكير . قال فينلون « فترك أرسطوطاليس المدرسة وأغتاظ أفلاطون ولم يستطع إلا أن اعتبره عافا وأنه جمع عليه كما يجمع المهر الصغير على أمه »<sup>(١)</sup> وقال غيره مثل ذلك . والظاهر أن المصدر الذي أسقند إليه هو «ديوجين لايث» و «إيان» . إذ قالوا إن أرسطو ، في حياة أفلاطون ، قد فتح مدرسة يمارس بها الأكاديميا ، بل قالوا إن أرسطو دخل الأكاديميا يوما في غيبة «إكسينوقراط» و «إسفيزيف» ووجه

(١) فينلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء . ص ٢٤٤ طبعه باريس ١٨٢٤

انتقاداته المتابعة إلى أفلاطون، وهو وقتئذ في سن الثمانين، حتى اضطره إلى ترك الأكاديمية .

وهذه أيضا دعوى ليس لها من الصحة نصيب . بل الواقع من الأمر ، على ما أثبتته المحققون ، أن علاقة المودة لم تنقطع بين التلميذ وأستاذه إلى حين وفاته . وأن أرسطوطاليس كما قال " دنييس " بصريح العبارة " لم يفتح البتة مدرسة في حياة أفلاطون " إلا ما ربما يكون ألقاه من الدروس خارج الأكاديمية ولكن تحت رعايتها <sup>(١)</sup> . بل سيري القارئ في هذا الكتاب الذي نشره الآن كيف إن أرسطو يتكلم بغاية العطف والإجلال عن أستاذه حين ينقد آراءه <sup>(٢)</sup> ، وكيف إنه يوصي باحترام معلمى الفلسفة ويقرن إجلالهم بما يجب في حق الآلهة والوالدين <sup>(٣)</sup> .

حق أن أرسطو يشتد في بعض الأحيان عند انتقاد نظرية " المثل " أو عند نظرية " الخير في ذاته " . وهذا لا يدل على عدم اعترافه بفضل أستاذه ولا على نية الخط من قدره بل كل ما يدل عليه هو حرية الرأي والتذرع لإثبات نظريته بالإفاضة في دحض أدلة مخالفيه .



لم يعترف عن أرسطوطاليس مدة دراسته أنه اشتغل بشيء آخر غير الدرس أو أنه تدخل في المسائل السياسية التي كانت تشغل اليونانيين وقتئذ . غير أن فيتلون

(١) راجع ما أورده هملن من الأدلة على بطلان هذه الدعوى في كتابه " مذهب أرسطو " ص ٧

١٩٨ و ٩٨ طبعه باريس ١٩٢٠

(٢) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ٣ ف ١ ج ١ ص ١٨١

(٣) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ٩ ب ١ ف ٨ ج ٢ ص ٢٧٨

قد ذكر أن الآتينين أرسلوا أرسطوطاليس بمهمة سياسية لدى فيليس ملك مقدونيا<sup>(١)</sup>. وروى ابن أبي أصيبعة رواية مثلها<sup>(٢)</sup>. ولكن المحققين في هذا العصر لم يذكروا من ذلك شيئا.

وقد ذكر فكتور دروي أن<sup>(٣)</sup> فردريكس ولى أخاه فيليس مقاطعة يحكمها، قال وربما كان ذلك بتوسط أفلاطون<sup>(٣)</sup>. ولا ندرى أكان لأرسطوطاليس صديق فيليس دخل في هذا الأمر إن كان قد وقع حقيقة بتوسط أفلاطون.

لسنا ندهش لعدم تدخل أفلاطون وأعضاء الأكاديمية بوجه عام في السياسة العملية في مدينتهم وتعاطياها على نسبة تألف مع كفايتهم العقلية والعلمية في حين أن ما أعتري المدائن اليونانية وقتئذ من الاضطراب والانتقال من نعمة الاستقلال إلى ذل التبعية كان من شأنه أن يجعل أولئك العقول الناضجة على الدخول في المعترك السياسي وأحتمال تبعة الحال التي تتصور أوطانهم.

ذلك بأن تعاليم سقراط وأفلاطون الخاصة بالأشياء الإنسانية تكاد تصدر كلها عن مبدأ قليل الملاءمة لمعاونة السياسة العملية المستسلطة في زمنهما. أضف إلى ذلك أن تعاليمهما تكاد تجعل الإنسان حيوانا دينيا كإله الخاص في التشبه بواجب الوجود وحمل النفس الإنسانية على الترفع عن العصبية الوطنية إلى قدر ما على النحو الذي يقول به في هذا الزمان أهل المذاهب المتفرعة عن الاشتراكية بمعناها العامي أو بعبارتهم "الائترناسيوننا ليزم". ولا شبهة في أن ميل أولئك الفلاسفة على العموم

(١) فيثون - مختصر سير أشهر الفلاسفة القدماء ص ٢٤٤ طبع باريس سنة ١٨٢٤

(٢) ابن أبي أصيبعة - حيون الأنباء ج ١ ص ٥٥ المطبعة الوهية سنة ١٨٨٢

(٣) فكتور دروي - تاريخ الإغريق ج ٣ ص ١٤٥ طبع هاشيت سنة ١٨٨٩



إنما هو متصرف في النظر إلى الحياة الدنيا من مكان رفيع والانتباه عن الدخول في غمارها والتناقل عن المزاحمة على ما يتناحر الناس عليه عادة . وما تظن أرسطوطاليس مستثنى من هذا الميل العام مع أنه لم يكن كأفلاطون متسلبا من الثروة ومن العائلة . بل على الضد من هذا كان ذا مال وعيال . ذلك بأن أرسطو لم يعلم عنه هو أيضا أنه اشتغل بالذات في السياسة العملية أو تعصب علنا لحكومة أو عليها سواء أكان ذلك في مقدونيا أم في آثينا ، وإن كان الآثينيون أوجسوا منه خيفة التعصب للقدونيين بعد وفاة الإسكندر وأضرموا الانتقام منه لميله للقدونيين كما سيجيء بعد . بل كل عمل أرسطو في السياسة ، على صداقته لقيليس والإسكندر ، لا يكاد يتعدى السياسة النظرية .

حق أن أرسطو قد خالف أستاذه كل المخالفة فقرر أن الإنسان حيوان اجتماعي ، وبنى نظرياته السياسية على فصل الأوطان ، وهدى إلى استغلال المدائن بعضها عن بعض حتى لقد كان يظن أن الدولة لا يصح أن يزيد عدد أعضائها عن مائة ألف<sup>(١)</sup> مع أنه لا يرفض حكومة الملك . ليس معنى ذلك أنه يؤثر حكومة المستبد العادل . بل نظرا إلى أنه جعل الخير الأعلى في سعادة الجماعة كما جعله في سعادة الفرد لم يلزم تفضيل شكل بذاته من أشكال الحكومة أيا كانت حال شعبها . بل أثر حكومة الملك في الشعوب التي اعتادت الاستعباد ، وبشرط أن يكون أساس هذه الحكومة هو الرعاية الأبوية التي يبنى أن يلزمها الملك في حق رعاياه . أما في المدائن الحرة فانه يرى وجوب اشتراك الأفراد في السلطان : بعضهم كما في الأرستقراطية ، وكلهم كما في الديمقراطية . وربما أثر الحكومة المختلطة من هذين الصنفين .

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ب ٩ ١٠ ف ٢ ج ٢ ص ٣١٦

## تصدير

وليس هذا مقام بسط الكلام في هذا الموضوع . بل حسبنا منه الدلالة على أن أرسطو مع مخالفته أفلاطون في المبادئ الاجتماعية متفق وإياه في الميل إلى عدم معاملة السياسة العملية . فليس الأمر في ذلك على ما قرره أبو نصر الفارابي<sup>(١)</sup> من أن أفلاطون لم يستطع الجمع بين النظر في الفلسفة والقيام بالواجبات الاجتماعية ، بل لأن أفلاطون كما قلنا ، عدا ما حاول في صقلية من إقناع طاغيتها بأرائه السياسية على غير جدوى ، يرى واجبا على الفيلسوف أن يقطع نفسه إلى النظر والتأمل<sup>(٢)</sup> . ويرى أرسطو طاليس أن يأخذ الإنسان كما هو لا كما يجب أن يكون ، وأن كماله إنما هو كمال إنساني محض . فالواجب عليه ، فوق السعي إلى كماله الخاص ، ألا يتحلّى نفسه من واجباته الاجتماعية من جهة كونه عضوا في الجمعية الإنسانية بأن يخدمها ويزيد في عددها وقتها .

وعلى هذا المبدأ درج هو نفسه ، فقد استوفى نصيبه من جميع الواجبات الإنسانية . ولمعله استعاض بتدوين السياسة النظرية ، مستفاد من الواقع لا من الخيال ، عن تعاطي السياسة العملية . وخيرا فعل ؛ فإن الفيلسوف كما قال "بارتلي ساتنلير"<sup>(٣)</sup> ينخر كثيرا بتعاطي السياسة العملية .

لما مات أفلاطون سنة ٣٤٧ ق م قصد أرسطو إلى رفيقه في الدرس وصديقه "هرمياس" طاغية أثينوس وأسوس (في ميزيا) وأقام عنده . ثم أتهم الفرس هرمياس

---

(١) الفارابي . اثرة المروية في بعض الرسائل الفارابية . الرسالة الأولى ص ٥ طبعه ليدن

سنة ١٨٩٠

(٢) أفلاطون . تيجت ترجمة فكتور كوزان ص ١٢٧ طبعه باريس سنة ١٨٥٢

(٣) راجع ص ٣ من ترجمة مقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس لبارتلي ساتنلير .

بالخيانة وقتلوه فخلد أرسطو ذكره بالنشيد المشهور المسمى "نشيد الفضيلة". وبعد مقتل هرمياس تزوج أرسطو أبنه أخته أو أخيه أو متبناؤه قتياس<sup>(١)</sup>. فولدت أبنه ممها قتياس تذكارا لأُمها التي كان مشغوقا بحبها والتي أوصى بأن يضم رفاتهما إلى رفاتة. ثم تزوج بعد ذلك أربليس وهي أم أبنه نيقيوماخوس الذي خلد ذكره بإهداء كتاب الأخلاق إليه.

بعد أن قضى أرسطو نحو ثلاث سنين في أسوس انتقل إلى ميتلين. ولا يعرف أكات حادثة قتل هرمياس بعد هذا السفر أم قبله، كما أنه لا يعرف في مدة إقامته بميتلين أكان قد زار أسطاغيرا أم لا. والظاهر أنه اشتغل هذه المدة بجمع الدساتير المختلفة للأمم اليونان وأمم البرابرة، وعددها مائة وثمانية وخمسون<sup>(٢)</sup>. وهي التي أستخرج منها مؤلفه في السياسة. وبهذه المناسبة نكرر أن أرسطو قد جعل للشاهدة وللواقع محلا فسيحا في تقرير مذهبه سواء أكان ذلك في الطبيعيات أم في الاجتماعيات.

وفي سنة ٣٤٣ ق م أو أوائل سنة ٣٤٢ ق م داه صديقه فيلبس ملك مقدونيا إليه ليتولى تربية أبنه الإسكندر وكان عمره وقتئذ ثلاث عشرة سنة<sup>(٣)</sup>. وقد كان الإسكندر قبل ذلك قد ولى تربيته "ليونيداس" و"ليزوماخوس" على التعاقب. فكان الأول

(١) وقال فيلون: «زوج أرسطو أخت هرمياس وقال آخرون حظيه» — وجاء في كتاب «الآداب اليونانية» لألفريد موريس كروازي: «يقال إنه تزوج أخته أو أبنه أو أخيه قتياس».

(٢) فكتور دروي. تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٩٩ طبعة هاشيت ياريس سنة ١٨٨٩

(٣) قال هيلن «قال ديوسين (عن أبلودور) إن الاسكندر كان عمره وقتئذ خمسة عشر عاما. ولكن "أبلودور" ما كان ليجهل أن هذا الأمير ولد في ١٩ يولييه سنة ٣٥٦ ق م. فيضهر أن هناك تحريفا في النص. أما الخطاب الذي يقال إن فيلبس أرسله إلى أرسطو عند ولادة الإسكندر خاصا بأمر تربية هذا الأمير فهو منزور». هيلن. مذهب أرسطو ص ١٠

يربيه على سنن أهل إسبرية ويبنى في نفسه ما فطر عليه من صفات البسالة . وأستمر الثاني في تنمية تلك الصفات ، وزاد على ذلك أن أشربه تذوق "هوميروس" حتى شبَّ الإسكندر على أن يصوغ ذاته على مثال "أخيل" . ثم جاء دور أرسطو أغزر القدماء علما وأغورهم فلسفة فلبث يعلم الإسكندر ثلاث سنين أو أربعا حتى بلغت سنه السابعة عشرة . ولكن أرسطو لم يفارق مقدونية إلا في سنة ٣٣٥ ق م . وبهذه المثابة كان اتصاله بالإسكندر مستمرا وتأثيره فيه متصلا إلى هذا التاريخ أى في مدة أربع السنين التي كان فيها الإسكندر قائما مقام أبيه عند غيبته في محاصرة بيرثة<sup>(١)</sup> ويزنس .

أما برنامج الدراسة الذي أتبعه أرسطو في تعليم الإسكندر فغير معروف بالضبط . ولم يتعسَّ بلوطرخس في أمره حدود الفرضيات . ولكنا مع ذلك نحصل هنا معنى ما ذكره في هذا الصدد فكتور دروى : أن أرسطو بدأ تعليم الإسكندر بالأدب مدروسة في الشعراء والخطباء ، ثم علم الأخلاق مدروسا في التقاليد الاجتماعية وفي الطبع الإنساني ، ثم السياسة مدروسة في تجارب الأمم ، أو بعبارة أخرى في دساتير الممالك المختلفة . ولم يجعل تعليمه للعلوم الطبيعية أى الأرض ومحصولاتها ، وعلم وظائف الأعضاء أى الإنسان والكائنات الحية ، وعلم الهيئة أى السماء وحركات الكواكب إلا في المحل الثاني<sup>(٢)</sup> .

وفي سنة ٣٣٥ ق م عاد أرسطو إلى آثينا وفتح مدرسته المسماة «لوقيون» في حديقة متصلة بمعبد «أپالون اللوقى» . وفي ظلال هذه الحديقة كان يتمشى وهو يحدث

(١) فكتور دروى . تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٢٢٥ طبعة هاشيت ياريس ١٨٨٩ . وهذا موافق لما قاله هملن وغيره من المحققين الذين قالوا إن أرسطو أقام لدى الإسكندرية ثمان سنين .

(٢) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٩٦ و ٩٧

تلاميذه ويماورهم . ومن هذه العادة اشتق اسم " المشائين " وأطلق على تلاميذ أرسطوطاليس . ولم يكن الحوار هو العادة الغالبة على التدريس في اللوقيون . بل لا بد أن يكون المعلم الأول قد أقطع عنه عند ما كثر تلاميذه . بل قد روى "أولى غليس" أن أرسطو كان يعطى نوعين من الدروس : للفلسفة دروس الصباح ، وللقطابة دروس العصر . فأما طريقته التعليمية فيظن " زيلاز " ، فيما يظهر ، أنها الحوار السقراطي فلا يغارق هذا الأسلوب إلا استثناء<sup>(١)</sup> . ولكن عبارات "سيسرون" و "أولى غليس" و "ديوجين" تدل على أن أرسطو كان يلقي الدرس في استمثار واتصال لا مقطعا كما هي طبيعة الحوار . وقال "أرسطوكسين" بصريح العبارة : إن أرسطو كان يحدد الدرس ويرسم موضوعه قبل أن يخوض في تفاصيله . على أن أفلاطون نفسه لم يستمسك دائما في التعليم بالحوار السقراطي بل كان يخالفه . ومؤلفاته الأخيرة تكاد تكون قد غلت من هذه الطريقة . ولا شك في أن أسلوب أرسطو التعليمي وهو الايضاح لا يأتلف مع الحوار الا قليلا .

لم يكن إيراد مدرسة أرسطو مضافا إليها إرادة الشخصى كافيا لجميع بل يحتاج إليه من المجموعات لبحوثه العلمية الواسعة . لذلك كان لا بد له من مساعدة مالية لإتمام مشروعاته العلمية . فلا جرم أن يكون قد ساعده فيليس بادئ الأمر ثم الإسكندر من بعده . وعلى ذلك بنيت المبالغات في تقدير هذه المساعدة ، فقد روى أن الإسكندر أرسل إليه ثمانمائة طالطن<sup>(٢)</sup> لوضع كتابه "تاريخ الحيوانات" . وقيل

(١) هان . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٢) هان . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) رنة الطالطن عند اليونانيين يقابل  $19 \frac{1}{4}$  كيلو جرام الآن . ومقدارها التقدي ٤١٥٠ فرنكا أى نحو ١٣٠٠ جنيه . وتقل آبن التديم عن بطليموس أن الطالطن يساوى مائة ونحمة وعشرين وطلا من القضة . وليس وجه الترابية في إساءة مثل هذا المبلغ بل في عدد من سميره له من الرجال .

## نصدير

أيضا إنه يحضر له ملايين من الرجال مكلفين بأن يجمعوا له أصناف الحيوان والنباتات  
على الخصوص وأن يباشروا حياتها ويخبروه بكل ما يستكشفون فيها<sup>(١)</sup> . ومهما يكن  
في هذا من الشذوذ عن حدود المعقولات العادية فإنه يدل بوجه قاطع على أن الإسكندر  
كان يمتدأستاذه بما قد أعانه على درس الطبائع ووضع القواعد العلمية وتأليف المؤلفات ،  
فإن الصلاقة بين الأستاذ وتلميذه بقيت متصلة على أحسن ما تكون إلى حادثة قتل  
”كليستين“ ابن أخت أرسطوطاليس : أمره بملازمة الإسكندر فاتهمه الإسكندر  
بأن له ضلعا في المؤامرة التي دبرها أعوانه لقتله فقتله فيمن قتل منهم . ولا شك في أن  
هذه الحادثة قد أرخت أو أصر المودة بينهما لكنها لم تقطع بتاتا ، فيما يظهر ، على  
الرحم مما روى من نصدي الإسكندر بعد ذلك لضروب الكيد لأستاذه .

فلما مات الإسكندر وتآلب الآثينيون على المقدونيين ، وكان أرسطو متهما  
دائما بأنه من الحزب المقدوني — وإن لم يشغل مركزا سياسيا ولم يحتل مسؤوليات  
السياسة العملية — اتهمه أهل آثينا بالزندقة والمروق من دين الأشرار فزعمو أنه  
نصب صديقه ”هرمياس“ لها وأنه قرب له القرابين ، وأنه عبد زوجه الأولى  
”فثياس“ وقرب لها قربانا . ولكن هذه التهمة الباطلة إنما كانت تتطوى على  
أسباب سياسية محضة كما كانت الحال في أمر سقراط . فهاجر أرسطو من آثينا  
» حتى لا يخفى أهل آثينا على الفلسفة جنابة ثانية « ، كما قال هو نفسه ، تاركا مدرسته  
ومؤلفاته إلى ”تيوفراسط“ ابن أخته . وانتقل بعائلته إلى مدينة خلسيس في جزيرة  
أوبى في السنة الثالثة للأولمبياد الرابع عشر بعد المائة أي في سنة ٣٢٣ ، وفي هذه

(١) الانسكلوبيديا الكبرى الفرنسية ج ٣ ص ٩٣٤ وفي رواية فكتور دى : آلافا من الرجال

لا ملايين . راجع تاريخ الأهرق ج ٣ ص ١٠٠

السنة ، في صيفها على الراجح ، مات بمرض المعدة . ولم يقل أحد من المؤرخين التفات إنه حين حضرته الوفاة جمع تلاميذه وحديثهم ذلك الحديث الطويل الذي هو موضوع "رسالة التفاحة" التي سيجيء ذكرها عند ذكر المؤلفات التي نسبت باطلا إلى أرسطوطاليس .

أما سلوكه الشخصي فالدلائل متوافرة على أنه كان القدوة الحسنة في الأخلاق الفاضلة سواء أكانت شخصية أم اجتماعية . وهنا ربما يتساءل أكان الفيلسوف قد وضع الجزء العمل من قواعد الأخلاق على ما قدر أنه يجب أن يكون كذلك ثم بعد ذلك راض نفسه على أن تطابق إحساساته وأفعاله تلك القواعد التي قررها فتصوغ ذاتها على هذه الصور التي صورتها لأنواع الفضائل فضيلة فضيلة ؟ أم أنه قد راض نفسه بادئ ذي بدء على الفضيلة فالحسنة صارت خلقا له لا يتفك عنه في سلوكه جعل نفسه الفاضلة نموذجا أولا وجعل يصف ما يشعر به هو في نفسه من خصوصيات رجل المروءة أو رجل الشجاعة أو السخى أو العادل أو المسدبر... إلى آخر الفضائل التي عددها ؟ . ربما كانت النتيجة العملية لكلا الفرضين واحدة على السواء ، ولكن الدلائل تضافر على أن أرسطوطاليس كان رجلا فاضلا جامعا لمصنوف الفضيلة قبل أن يؤلف علم الأخلاق ، فانه فيما يتعلق بعلم الأخلاق لا يحفل بالعلم المجرد بقواعده . بل يرى ، والحق ما يراه ، أنه لا فائدة من العلم بما هي الفضيلة علما نظريا دون رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . وما الفضيلة عنده إلا استعداد طبيعي تمتته العادة وطبعته خلقا يلزم الفاضل فلا يتعدى حدوده في نيته وفي أقواله وأفعاله . وغير بعيد أن يكون هذا هو رأيه منذ سمع من أستاذه أفلاطون أن الفضيلة علم ليس غير ثم خالفه فيه . وبعيد على من كان هذا رأيه وكان غطه

العلمى هو المشاهدة أن يتخيل لكل فضيلة فضيلة صورة خيالية ليست قاذرة أمامه  
 في الوجود الحسى فيصفها دون أن يكون أمامه إنسان فاضل بعينه يصف صورته  
 النفسية بل صورة شمائله وهيئة الحسية كما قد فعل . بل الراجح أن من يرسم صور  
 أهل الفضيلة على هذا النحو من الضبط والتجويد حتى حركات النفس الخفية وميولها  
 الدقيقة يكون إنما يصف نفسه ويستملها ما يكتب . أضف الى ذلك أن أرسطو  
 أظهر في بعض مواضع من كتاب الأخلاق وعلى الخصوص في آخره نوعا من الشك  
 في فائدة علم الأخلاق من جهة أنه علم إلا أن « يشد العزم من بعض فتيان كرام  
 على الثبات في الخير ويحمل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيما بعدها » .  
 ولا يكون الشك في فائدة الأخلاق بالغنا هذا المبلغ عند من استقى قواعده من النظر  
 المجرد وكتبها ثم راض نفسه على اعتناقها قانونا له وضابطا لسلوكه . إنما يتطرق  
 الشك بهذا القدر عند الفاضل التام الفضيلة الذى رأى أكثر الناس يجعل الفضيلة  
 مسئلة لفظية يتكلمون بها في المجالس ويفضون في تعيين حدودها وشرح آثارها ،  
 وقلوبهم أبعد ما تكون عن اعتناقها والرضا بتكاليفها الشاقة ليظهروا بالفضل  
 وليكسبوا ثناء الناس بغير استحقاق أو ليتخذوا حدود الفضيلة مقياسا يحكون به  
 على أفعال الأغيار لا على أفعالهم أنفسهم . رأى ذلك فالج في أن الفضيلة عملية لا نظرية  
 محلها النفس التى تصدر عنها الأفعال لا العلم الذى تصدر منه الأقوال . رأى ذلك  
 فتنطرق اليه نوع من اليأس في نفع الكتب والخطب إلا على القدر الذى ذكره .  
 ومن حاله كذلك فأجدر به أن يكون فاضلا قبل أن يحمل الناس على تكاليف الفضيلة  
 خصوصا متى لوحظ أن زمن التأليف إنما كان بعد رجوعه من مقدونيا وقبضه مدرسة  
 المشائين ، أى أنه وضع هذا الكتاب على الراجح وسنه حوالى الخمسين .



لا يعطينا أرسطو طائيس في عيشته على علمه الغزير وفضله الكبير صورة من صور الفلاسفة الذين قد عززتهم الفلسفة عن الناس فاتخذوا لم ضرباً من العيشة ليست مألوفة في الطبقة التي ينسبون إليها، إن في لبسهم أو في غذائهم أو في سكّانهم أو في ابتعادهم عن اللذات الانسانية كلها إلا عن أعلاها وأفضلها وهي لذة التفكير. ولا يعطينا أرسطو في عيشته شيئاً من هذه الصورة الشاذة للفلاسفة الذين تحسّفوا أو الذين غلّوا في التحسّف والإعراض عن مشكلة الناس . ليس معنى هذا الطعن على أولئك الزهاد أو أهل الخلوة والعزلة الذين طابت نفوسهم عن نعيم الدنيا وتوجهت الى نعيم الآخرة، ولا على أولئك الذين اكتفوا من الواجبات الاجتماعية بتعليم الناس وتنوير أفهامهم فانهم دائماً محل للاعتراف . إنما أسوق القول لأبين أن أرسطو، على فلسفته العميقة، لم يخرج في معيشته عن حدود أهل طبقته إلا في شيء واحد هو التزام الاعتدال في كل شيء . فقد كان يلبس أحسن الملابس ولكن مع الاعتدال ، وينفق من ماله على العلم وعلى نفسه وذوى قرابته وخدمته وأصدقائه وعلى الفقراء ولكن على حدود السخاء الذي قزره . تزوّج فأحب زوجته حباً جماً فلما ماتت حزن عليها ثم أوصى بأن يضم رفاتهما الى رفاتهِ . تزوّج زوجته الثانية فلما حضرتها الوفاة لم يفته أن يكافئها على إخلاصها له وخدمتها إياه ولم يفته كذلك النظر في مستقبلها فأوصى بأنها إن أرادت الزواج فتتوضع عند رجل فاضل ... الخ، كما سترى في الوصية الآتية . وعلى الجملة لم تمنعه فلسفته من أن يعيش في الجمعية عضواً عاملاً فيها يحمل ما فيها من تكاليف ويأشركها بها من لذة وإن كان قد جعل اللذة الحقة والعليا في التفكير ليس غير . كذلك كان أرسطو يعول أهله وأصدقائه وعبيده ولم يفترط في حقوقهم في حياته . فلما حضرته الوفاة سار على السفن المأدى للويسرين أمثاله

وكتب وصية لم نوثق للمثور على نصها فيما بين أيدينا من كتب المحققين في عصرنا هذا، فنقلها على عللتها عن ابن النديم الذي نقلها عن طلمبوس وهي :

« قال الغريب : لما حضرته (أرسطوليس) الوفاة قال إني قد جعلت »  
 « وصي أبدا في جميع ما خلفت أنطيطرس . وإلى أنت يقدم نيقاز فليكن »  
 « أرسطومانس وطيارخس وأغرخس وذيوطالس عاين بتفقد ما يحتاج إلى »  
 « تفقده والعناية بما ينبغي أن يُعنى به من أمر أهل بيتي وأربليس خادمي وسائر »  
 « جوارى وعبيدي وما خلفت . وإن سهل على ثاوفرسطس وأمكنه القيام بهم »  
 « في ذلك كان معهم . ومتى أدركت ابنتي تولى أمرها نيقاز . وإن حدث بها »  
 « حدث الموت قبل أن تترج أو بعد ذلك من غير أن يكون لها ولد فالأمر »  
 « مردود إلى نيقاز [في أمرها و] <sup>(١)</sup> في أمر ابنتي نيقوماخوس ، وتوصيتي إياه في ذلك »  
 « أن يجري التدبير فيما يعمل به [في ذلك] على ما يشتهي وما يليق به [لو كان أباً »  
 « أو أخاً لها] . وإن حدث بنيقاز حدث الموت قبل أن تترج ابنتي أو بعد »  
 « تزويجها من غير أن يكون لها ولد فأوصي نيقاز فيما خلفت بوصية فهي جائزة »  
 « نافذة . وإن مات نيقاز من غير وصية فسهل على ثاوفرسطس وأحب أن يقوم »  
 « في الأمر مقامه [فذلك له في جميع ما كان يقوم به نيقاز] من أمر ولدي وغير »  
 « ذلك مما خلفت ، وإن لم يحب [ثاوفرسطس القيام بذلك] فليرجع الأوصياء »  
 « الذين سميت إلى أنطيطرس فيشاوروه فيما يعملونه فيما خلفت ويمضوا الأمر »  
 « على ما يتفقون عليه . وليحفظني الأوصياء ونيقاز في أربليس فانها تستحق »  
 « مني ذلك لما رأيت من عنايتها بخدمتي واجتهادها فيما وافق مسرتي ويعنى لها »

(١) العبارات الموضوعة بين قوسين مربعين هكذا [ ] زيادة في نص ابن أبي أصيبعة عن ابن النديم .

« يجمع ما تحتاج إليه ، وإن هي أحببت التزويج فلا توضع إلا عند رجل فاضل ،  
 « وليدفع اليها من التفضة سوى ما لها طالنطن واحد وهو مائة وخمسة وعشرون  
 « رطلا ومن الإماء ثلاث ممن تختار مع جاريتها التي لها وغلماها ، وإن أحببت  
 « المقام بمخفيس فلها السكنى في دارى دار الضيافة التي الى جانب البستان ، وإن  
 « اختارت السكنى في المدينة بأسطاغيرا فلتسكن في منازل آبائى ، وأى المنازل  
 « اختارت فليخذ الأوصياء لها فيه ما تذكر أنها محتاجة اليه [ مما يرون أن لها  
 « فيه مصلحة وبها اليه حاجة ] . وأما أهلى وولدى فلا حاجة بي الى أن أوصيهم  
 « بحفظهم والعناية بأمرهم . ولين نيقاثر بمرقس الغلام حتى يرده الى بلده ومعه  
 « جميع ماله على الحالة التي يشتبهها . ولينقى جاريتى أمارقيس ، وإن هي بعد العتق  
 « أقامت على الخدمة لا يأتى الى أن تزوج فليدفع اليها خمسمائة درهمى وجاريتها .  
 « ويدفع الى تاليس الصبية التي ملكاها قريبا غلام من مماليكنا وألف درهمى .  
 « ويدفع الى تيمس ثمن غلام يتناعه لنفسه غير الغلام الذى كان دفع له ثمنه  
 « ويوهب له سوى ذلك [ شئى على ] ما يرى الأوصياء . ومتى تزوجت ابنتى  
 « فليعتق غلامانى ناجن وفيلن وأربليس . ولا يباع ابن اربليس ولا يباع أحد  
 « ممن خدمنى من غلامانى ، ولكن يقرؤن [ ممالك ] في الخدمة الى أن يدركوا  
 « مدرك الرجال فإذا بلغوا [ ذلك ] فليعتقوا ويفعل بهم فيما يوهب لهم على حسب  
 « ما يستحقون <sup>(١)</sup> » .

(١) الظاهر أن في نص الوصية شيئا من تحريف بعض الكلم وإضلال بعض الحقائق : فمن النوع الأول أن اربليس قد وصفت في الوصية بأنها خادمة وليست كذلك بل هي زوجة كما عقب الدكتور الأستاذ جوستاف فويل ناشر فهرست ابن التديم طبعة ليزج سنة ١٨٧١ (ص ١١٣ تعليقات) ، ومنه أيضا ولاية نيقاثر لفتياس والواقع أن المقصود هو الزواج (راجع همان مذهب أرسطو ص ٤ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) . ومن النوع الثانى أن ناقل الوصية قد أغفل ذكر ما أوصى به أرسطو من ضم زوجه فتياس الى رقائه (راجع همان مذهب أرسطو ص ١٠ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) .

## مؤلفات أرسطوطاليس

ونقوذ تعاليمه خلال القرون

أنا والاحماع واقع دلى أن أرسطوطاليس أغزر العلماء علما وأبعد الفلاسفة غورا فلا غرابة فى أن تكون آثاره العلمية بالغة فى العدد حد الامكان . ولكن ، من جهة أخرى ، اسمه الضخم يحتمل أن يحتفى فى ظلاله ما يتحله التجار من المؤلفات التى ليست له لأدنى ملاسة ليروجوا بضاعتهم بعد بوارها . إلا أن التقذ على طول الزمان كاد يتم عملية التحيص لهذه المؤلفات التى حملت اسم أرسطو ظلما وأدخلت حل مجموعة مؤلفاته فى كل زمان إلى أواخر القرون الوسطى .

أما فهرست ديوجين لايرث فيشمل أربعائة مؤلف ما عدا طائفة من الرسائل . وأما الفهرست الثانى الذى نقله القفطى وابن أبى أصيبعة عن بطليموس فليس تاما ولا يشمل إلا اثنين وتسعين مؤلفا .

يقسم أرسطو نفسه مؤلفاته إلى كتب مذهبية ( إيزوتيريك أو أكروماتيك ) وهى التى وضعها للطلبة ولا يتعاطاها إلا من سبق لهم الاستعداد لدرسها والتمرس بطريقة الأستاذ ومذهبه ، وإلى مؤلفات للكافة ( أكروتيريك ) . أما هذا القسم الثانى فقد نشر فى حياة المؤلف . وأما مؤلفات القسم الأول فالظاهر أنه لم ينشر منها شئ فى حياته بل بقيت فى المدرسة وفى أيدي الطلبة بالضرورة . وقد ذهب بعض من كتب على أرسطو أو ترجمه إلى أنه كان يعتمد الغموض فى مؤلفاته المذهبية وزعموا أن الاسكندر عاتبه على نشر الكتب الفلسفية ضئاً بها على الناس واحتفاظا

بها كامتياز خاص لها بخطاب ذكره كما ذكروا جواب أرسطو عنه بأنه نشر ولكنه في الواقع لم ينشر لأنه أغمض وأبهم إلى حدٍّ آلا يفهم<sup>(١)</sup>. ولا شك في أن الذوق العام يأبى، بادي الرأي، تصديق هذه الروايات وينكر مثل هذين الخطابين اللذين لا يتفقان في حال وميول الرجلين وأخلاقهما. ومع ذلك فقد أثبت المحققون من المتأخرين تزوير هذين الخطابين<sup>(٢)</sup>. وأبعد من ذلك عن الصواب ما ذكره أبو نصر الفارابي من أن أفلاطون عاتب أرسطو على نشر الفلسفة فكان جوابه : إني وإن دوت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبها ترتيباً لا ينخلص إليها إلا أهلها وعبرت فيها عبارات لا يحيط بها إلا بنوها الخ<sup>(٣)</sup>. والظاهر أن الحامل على هذه الأقاويل هو ما عتري بعض كتب أرسطو من الغموض. ولكن هذا الغموض إنما يرجع سببه إلى أن أرسطو، على الأرجح، لم يكن قد أعد مؤلفاته للنشر بعد فلم يكن باصلاحها لهذه الغاية. وكل المشهور عنه أنه قد ترك، أشاء الكلام، إحدى مقدمات القياس باعتبار أنها معلومة بالضرورة خصوصاً عند تلاميذه. أضف إلى ذلك أن هذه الكتب لم تصل من كتبوا هذه الروايات عن أرسطو إلا بعد أن أصابها البلى وأصلح منها غير العالمين بها.

بقيت مؤلفات أرسطو في مدرسة المشائين (لوقيون) عند "تيوفراسط" إلى وفاته. فتركها "تيوفراسط" إلى "نيلي" تلميذه وتلميذ أرسطو أيضاً، فنقلها "نيلي" إلى سيسيوس إحدى مدائن طروادة. فلما مات وضعها ورثته في قبو تحت الأرض. ثم اشتراها

(١) فيلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء ص ٢٤٧ طبعة باريس .

(٢) همان . مذهب أرسطو ص ١٠ و ٥٣ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) الفارابي . الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ص ٧ طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

”أبليكون“ من جزيرة تيوس بنى غال وقد كانت الرطوبة والأرضة قد أفست منها . فأصلح النصوص التى أفسلها البلى ؛ ولكنه لما كان جماعا للكتب لا فيلسوفا أساء الإصلاح . فلما استولى سيللا سنة ٨٦ ق م على آثينا أخذها فيما أخذ من الفنائم ونقلها الى رومة . ويظهر ، على رواية ”أطنامى“ ، أن ”نيل“ كان قد باع نسخة من هذه المؤلفات الى ”بطليموس فيلادلفوس“ ليضعها بمكتبة الاسكندرية . والظاهر من مقابلة النصوص أن بطليموس هذا لم يقتصر على شراء نسخة من ”نيل“ بل اشترى نسخة أخرى من ”أوديم الرودى“ تلميذ أرسطوطاليس .

لما نقلت مكتبة ”نيل“ الى رومة عنى بنسخها ”تيرانيون النحوى“ . وكان عمله فيما يظهر فى النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد . وقد أخذ ”أندروميكوس الرودى“ بواسطة ”تيرانيون النحوى“ نسخة من هذه المؤلفات ولعلها النسخة المتبعة الى الآن ، والتى عليها أنشئ الفهرست الذى نقله بطليموس ونقله عنه مؤرخو العرب . وبهذه المناسبة يحسن أن نذكر هنا أن ”فرفوريوس“ قال فى كتابه ”حياة أفلوطين“ أنه رتب مؤلفات أفلوطين لا على ترتيب زمنى بل على حسب موادها مقلدا فى ذلك ”أندروميكوس“ الذى رتب مؤلفات أرسطو وتيوفراست الى أسفار وجمع بين المواد المتجاورة <sup>(١)</sup> .

على مؤلفات أرسطو التى فى رومة قام مذهب المشائين بها . وعلى مؤلفاته فى الاسكندرية اشتغل الفلاسفة المصريون خصوصا منذ أفلوطين الذى يلقبه العرب بالشيخ اليونانى . أو بعبارة أخرى منذ مذهب المسمى ”الأفلاطونية الجديدة“ التى

(١) هن . مذهب أرسطو ٦٢ و ٦٣ تعليقات . طبعه باريس سنة ١٩٢٠

كانت كثيرا ما ترمى الى التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس وعلى الخصوص "فرغوريوس" الذى يعتبر كأنه الصلة بين فلسفة أرسطوطاليس وبين العرب. من يومئذ بدأت فلسفة أرسطو تتغلب على غيرها حين أخذ فلاسفة الاسكندرية فى شرحها والاشتغال بها الى زمن "حناء فيلويونوس" المعروف عند العرب باسم "يحيى النحوي" الذى عاش بين سنة ٥٠٠ و ٥٧٠ م .

ولما ظهر الاسلام وفتح العرب العراق والجزيرة حيث كان العنصر الآرامى فيها منذ بضعة قرون يتعاطى علوم اليونان وفلسفتهم كان لابد للفاتحين من مشاركة المفتوحين فى شئ من هذه العلوم شأن العرب فى كل مصر فصحوه. ولكن ميل العرب الى الفلسفة لم يظهر واضحاً إلا بعد أن اتخذ العباسيون العراق مقر خلافتهم وتدخل بذلك المنصر الأعجمى فى شؤون الدولة . وأقول من فتح باب ترجمة علوم اليونان الى اللغة العربية هو أبو جعفر المنصور ثانى الخلفاء العباسيين، لأنه كما قال صاعد: "كان رحمه الله تعالى مع براعته فى الفقه وتقديره فى علم الفلسفة وخاصة فى علم صناعة النجوم كلفاً بها وبأهلها"<sup>(١)</sup>. أمر هذا الخليفة العالم بترجمة كتب الآداب وغيرها الى اللغة العربية، فقل ابن المقفع فيما نقله الى العربية بعض كتب المنطق لأرسطوطاليس فلفت بذلك أنظار طلاب العلم من العرب الى فلسفة أرسطوطاليس، حتى جاءت خلافة المأمون فأنشأ "دار الحكمة" نحو سنة ٢١٧ هـ تحت رئاسة حنين بن اسحاق الذى بقى رئيساً لها مدة خلافة المأمون والمعتمد والواثق والمتوكل. وكان يساعده فى الترجمة تلميذاه ابنه اسحاق وابن أخته حيش بن الحسن وطائفة من المترجمين. وكان حنين

(١) كتاب طبقات الأمم لغضن صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسى . ص ٤٨ طبعة بيروت .

قد نقل الى السريانية باري أرميناس (العبارة)، وجزءا من الأناطيقا الأولى (تحليل القياس)، والكون والفساد، وكتاب النفس، والكتاب الحادى عشر من الميتافيزقا (ما وراء الطبيعة) . ونقل الى العربية شرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر المذكور . وكتاب القاطيفورياس (المقولات)، وكتاب الطبيعة، وكتاب الأخلاق . ونقل إسماعق بن حنين الى العربية من مؤلفات أرسطو ما بعد الطبيعة ، وكتاب النفس ، وكتاب العبارة، وكتاب الكون والفساد مع تفاسير مختلفة للاسكندر الأفروديسي وفرغوريوس وتيمستوس وأقنيوس .

ونقل يحيى بن البطريق مولى المأمون الى السريانية تاريخ الحيوانات لأرسطو . ونقل ابن ناعمة الى العربية شرح يحيى النحوى على كتب الطبيعة الأربعة لأرسطو .

ونشر أبو بشر متى بن يونس بالسريانية السوفسطيقا . ونقل من السريانية الى العربية كتاب الأناطيقا الثانية (البرهان)، والبويطيقا (الشعر)، وشرح الاسكندر الأفروديسي على كتاب الكون والفساد، وشرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر من الميتافيزقا . وقد شرح كتاب المقولات، وكتاب الحس والمحسوس أيضا .

ونقل أبو جعفر الخازن المشهور بابن روح من السريانية الى العربية شرح اسكندر الأفروديسي على الكتاب الاوّل من كتب الطبيعة، وراجع هذه الترجمة يحيى بن عدى .

وهذب يحيى بن عدى كثيرا من الكتب التى نقلها السلف . ونقل الى العربية المقولات وشرح الإسكندر الأفروديسي عليها ، والسوفسطيقا ، والبويطيقا ، والميتافيزقا .



وقتل أبوعلى عيسى بن زرعة من السريانية الى العربية المقولات، والسوفسطيقا،  
وتاريخ الحيوانات، وأجزاء الحيوانات مع شرح يحيى النحوى عليها . ووضع كتابا على  
فلسفة أرسطوطاليس وعلى الإيساغوجى لفرغوريوس .

ونقل ابن ناعمة الى العربية كتاب اثولوجيا أو القول بالربوبية، وراجع يعقوب  
الكندى هذه الترجمة للأمين أحمد بن الخليفة المتصم .

ونقل فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندى الى العربية الكتاب  
الثالث عشر من الميتافيزيقا، والأناطليقا الأولى والثانية (تحليل القياس والبرهان)،  
والسوفسطيقا، واختصر البوطيقا، وبارى أرميناس، وشرح المقولات . ووضع  
كتابا فى ترتيب كتب أرسطو .

وأما المعلم الثانى أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى فانه قد أشرف على  
ترجمة بعض الكتب التى أسلفنا ذكرها، واختصر المنطق على نهج المتكلمين ووضع له  
مدخلا، وشرح القاطينورياس، وبارى أرميناس، والأناطليقا الأولى والثانية،  
والطوبيقا (الجدل)، والسوفسطيقا، والبطوريقا (الخطابة)، والبوطيقا (الشعر) .  
وشرح كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس، وشرح أيضا كتاب الطبيعة، وكتاب  
الميتيورولوجيا (الآثار العلوية)، وكتاب السماء والعالم .

ولقد ترجم من ذكرنا من المترجمين ومساعدتهم طائفة صالحة من كتب  
أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان . ولكن فلسفة أرسطو قد تغلبت فى البيئات  
العلمية على ما سواها . ذلك بأن مدرسة الاسكندرية قد بدأت من فجر القرون  
الوسطى تميل الى وضعية العلم، أو بمباراة أضبط تميل الى التوفيق بين ميتافيزيقية

أفلاطون ووضع أرسطو ، وسمى هذا التوفيق "الأفلاطونية الجديدة" التي شرعها الشيخ اليوناني " أفلوطين الاسكندري " . وقد وجد هذا التوفيق ميدانا خصبا في العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المجردات الميتافيزيقية . والظاهر أن هذا الميل إلى التوفيق قد سرى إلى نفس أبي نصر الفارابي فحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في رسالته "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس"<sup>(١)</sup> ولكن لا على طريقة "برجسون" الحالية عند الكلام على الحركة إذ جعل نظرية "الصورة" التي يقول بها أرسطوطاليس كنظرية "المثل" التي يقول بها أفلاطون<sup>(٢)</sup> بل على التوفيق بينهما في كل شيء .

على كتب أرسطو التي ذكرناها اشتغل فلاسفة الإسلام حنين بن إسحاق ويعقوب الكندي وثابت بن قره وأبو زيد البلخي ويحيى بن عدي وفلاسفة البصرة وأبو إخوان الصفا وأبو نصر الفارابي والرئيس ابن سينا والرازي والجرجاني ... الخ وتلاميذهم في الشرق .

وأما في الغرب فإن الحركة الفلسفية ظهرت ظهورا جليا في الأندلس بمجهودات الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر، فانت هذا الأمير في أيام أبيه قد انصرف إلى العناية بالعلوم القديمة والحديثة وجمع منها في بقية أيام أبيه ثم في مدة ملكه ما ذكر "ابن صاعد" أنه يكاد يضاهي ما جمعه ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة . ومن بين هذه الكتب الكتب المترجمة عن اليونانية وخصوصا كتب

(١) راجع النسخة المخطوطة . الرسالة الأولى طبعة لندن سنة ١٨٩٠

(٢) هنري برجسون الأستاذ بالكوليج دي فرنس حالا . التطور المبدع ص ٣٤٧ وما بعدها طبعة

باريس سنة ١٩١٢

أرسطوطاليس . ثم اشتغل على هذه الكتب الإقليدي وابن خلدون الحضري وابن باجة وابن الطفيّل . وأخذت الفلسفة في الأندلس أكبر حظها في زمن ابن رشد فانه اعتنق مذهب أرسطوطاليس وأقبل عليه بكل همه ، ثم وضع فيه تأليف شتى وهي جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات : تلخيص السماع الطبيعي ، تلخيص السماء والعالم ، تلخيص الكون والفساد ، تلخيص الآثار العلوية ، تلخيص كتاب النفس ، تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان ، تلخيص الحس والمحسوس ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، تلخيص كتاب الأخلاق ، شرح كتاب السماء والعالم ، شرح السماع الطبيعي ، شرح كتاب النفس ، شرح كتاب البرهان ، تلخيص المنطق ، شرح ما بعد الطبيعة ، شرح كتاب القياس ... الخ .

وبعد ابن رشد اضمحلت الفلسفة ، وكأنها كانت وديمة عند العرب استودعوها حين لم يكن غيرهم من الأمم قادرا على حل أماتها ثم أدتوها الى أوروبا حين تقطعت بها أسباب البقاء في الأقطار العربية .

ولم تكن الأسباب التي سببت اضمحلال الفلسفة في الأقطار العربية إلا مشابهة لأسباب اضمحلالها في كل بلد آخر وفي كل عصر آخر . فقد اضطلعت الفلسفة في آثينا نفسها بسبب الشهوات السياسية والمصيبات الحزبية التي كثيرا ما تصيب بصيغة دينية . وأولى بوادرها ظهر بالتبرم بأرسطوطاليس ثم بالفانون الصادر بنى الفلاسفة جميعا من آثينا سنة ٣١٦ ق م . ثم غدت آثار الفلسفة من بلاد اليونان كلها عند ما رقت حالم وفقدوا استقلالهم باستيلاء الرومان على بلادهم . يشبه ذلك ما جرى على الفلسفة بالأقطار العربية :

أما في الشرق فإن الفلسفة في عصر العباسيين قد التصق بها من ليسوا من أهلها من الزنادقة الظاهرين بالإلحاد والكفر المستهترين بما يأتون من المنكرات تحت ظل حرية التفكير الفلسفي، والفلسفة بريئة من كل منكر. ولكن الناس على العموم وأهل العلم الديني على الخصوص أخذوا على أثر ذلك يتطيقون بالفلسفة حتى قالوا « من تمنطق فقد تزندق ». ولا يدري أحد ما هي الجامعة الضرورية بين علم المنطق وبين الإلحاد . وكيفما كان الأمر فقد كانت هذه النسبة التي نسبت قسرا إلى الفلسفة من معوقات انتشارها . ولكنها مع ذلك كانت تنال أهل التعصب، ففي القرن الرابع ظهر بيغداد أبو بكر الرازي وأبو نصر الفارابي، وفي القرن الخامس ظهر ابن سينا، وفي القرن السابع ظهر نصير الدين الطوسي ... الخ، لأن العلم قد علا قدره في دولة بني بويه وعُني به السلطان، واستمر الحال كذلك حتى كانت غارة هولاكو سنة ٦٥٦ هـ فأسرف في قتل العلماء والأشراف وأرباب المكناة والسوقة فلم يبق ولم يذر . أما الكتب فكان حظها أسوأ فانه ألغها كلها في نهر دجلة حتى قيل إنها لكثرتها قد اتخذ منها جسر كان يمر الناس عليه مشاة وركبانا<sup>(١)</sup>. وبعد هذه الحادثة الشنعاء لم يعرف في الشرق اشتغال جدوى بالفلسفة ظاهر الأمر ظهورا شاملا كما كان قبل ذلك .

وأما في الأندلس فإن المنصور بن أبي عامر، عند ما تغلب على هشام المؤيد بالله ابن الحكم، أمر بإحراق ما في خزائن أبيه من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلوم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل فأحرق بعضها وأفسد البعض الآخر بأن ألقي في آبار القصر . كل ذلك تحببا إلى عوام الأندلس وتقيحها لمذهب الخليفة الحكم

(١) خلاصة تاريخ العراق للأب انتناس ماري الكريل ص ١٣٠ طبع البصرة سنة ١٩١٩

الذى شجع على تعلم هذه العلوم لأنهم كانوا يعتقدون أن كل من قرأها منهم عندهم بالخروج من الملة ومطنون به الإلحاد في الشريعة<sup>(١)</sup>.

فلما انقضت دولة بني أمية في الأندلس رجع الأمر في تعامل الفلسفة إلى ما كان على ما قد أظنت من كتب الفلسفة من إحراق ابن أبي عامر وإفساده فيها، وانتشرت في جهات الأندلس، وكانت تدرس عليها مدارس إشبيلية وقرطبة وطليطلة وغيرها. حتى كانت خلافة يوسف بن عبد المؤمن، وكان رجلا عالما، فقترب إليه العلماء وعلى الخصوص ابن الطافيل، فكان هذا الفيلسوف واسطة في إقبال أبي الوليد ابن رشد بالخليفة فخره منه وأعجب بعلمه وذكائه، والراجح أن إقبال ابن رشد على شرح أرسطو كان إرضاء لرغبة أمير المؤمنين يوسف بن يعقوب. وعلى جملة من القول فإن الفلسفة قد عم انتشارها في زمن ابن رشد واستمر الحال كذلك إلى ولاية ابنه أبي يوسف يعقوب المنصور، فحسد ابن رشد عظماء الدولة وكبار الفقهاء على منزلته الرفيعة عند الأمير فوشوا به تلك الوشاية التاريخية وهي وشاية الإلحاد. وقد صادفت هذه الوشاية عملا في قلب المنصور لأنه قد كان أحفظه على ابن رشد عدم الكلفة التي كان يتعمدها هذا الأخير في مخاطبة المنصور يقول له "أسمع يا أحمى" ونحو ذلك، وأنه عبر عنه في كتاب الحيوان بملك البربر إذ قال عند ذكر الزرافة إنه رآها عند ملك البربر، يعنى المنصور، فتكبه المنصور بحجة المروق من الدين هو ومن على شاكلته وقام وأمر بإحراق كتب الفلسفة كلها في جميع الجهات وكتب بذلك منشورا إلى الأقاليم يتقدم فيه إلى الناس بتبرير هذه الحادثة ويحذرهم معاطاة

(١) ابن ساعد . كتاب طبقات الأمم ص ٦٦ طبعة بيروت ١٩١٢

(٢) المصنف في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٥ طبعة ليدن ١٨٤٧

## تصدير

الفلسفة . أما من قى مع ابن رشد من جلة العلماء فهم أبو جعفر النحوي ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضي بيجاية ، وأبو الراج الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر . ومهما يكن من رجوع المنصور إلى حسن رأيهم في ابن رشد وجماعته والغو عنهم سنة ٥٩٥ هـ ، واستقدام ابن رشد إلى حضرته بمزاكش للاحسان إليه على رأى بعضهم ولتعلم منه الفلسفة على رأى آخرين . مهما يكن من ذلك كله فإن الفلسفة قد نكبت بنكبة ابن رشد واتهى أمرها في الأندلس كما كاد ينتهى أمرها في الشرق بعد غابة هولاء كوا على بغداد .

لما نكب ابن رشد وشئت شمل تلاميذه من اليهود على الخصوص وانتقل هؤلاء من إسبانيا إلى بروقنسا وما جاورها من مقاطعات البيرينيه ، انقطع تكلهم بالعربية التي كانت لسانهم العادى والتعليمى ، وأحسوا الحاجة إلى أن يتقنوا من اللغة العربية إلى اللغة العبرية أهم المؤلفات في العلم والفلسفة . قال رينان : "ولقد بقي أكثر هذه التراجم على الزمان أكثر من الأصول التي نقلت عنها ووجدت بكثرة في المكتبات بحيث أصبحت معرفة اللغة العبرية الربانية أشد ضرورة من معرفة العربية لمن يريد أن يضع تاريخ الفلسفة العربية " . وقد كانت هذه الترجمة في كل القرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر . وعلى هذا تبوأ ابن رشد في فلسفة اليهود منزلة أرسطوطاليس ، فقد أخذوا يكتبون على كتب ابن رشد الشروح والحواشى ، وصارت فلسفة اليهود حتى القرائين منهم هي فلسفة ابن رشد .

وبقى الأمر كذلك إلى القرن الخامس عشر إذ تضمضت الفلسفة اليهودية في آخر ذلك القرن وكان آخر فلاسفة اليهود إذ ذاك هو "إليا" الأستاذ بجامعة بادو .

لم يأخذ ابن رشد محل أرسطو في فلسفة اليهود فحسب، بل أخذ عمله في الجامعات الأوروبية الأخرى أيضا فان مؤلفات ابن رشد التي هي شروح على كتب أرسطو إما مطبولة أو متوسطة أو مختصرة قد ترجمت باللاتينية ودرست في الجامعات الأوروبية. وأول من أدخل هذه الفلسفة عند الأوروبيين هو "ميشيل سكوت" في أواخر الثلث الأول من القرن الثالث عشر حتى لقد لقب "مؤسس الفلسفة الرشدية". وحذا حذوه بعد ذلك "هرمان الألمانى" ومساعدوه من المسلمين، فلم ينتصف القرن الثالث عشر حتى كانت مؤلفات ابن رشد جميعا على التقريب قد ترجمت من العربية الى اللاتينية. ظلت الفلسفة العربية قائمة مقام كتب أرسطو طاليس في البيئات الفلسفية الى آخر القرون الوسطى بل عاشت الى ما بعد النصف الأول من القرن السابع عشر . ولكنها في ذلك الحين لم تكن منفردة كما كانت من قبل . ومع ذلك فان اللاهوت المسيحى ما زال مطبوعا بطابع أرسطو . حتى أن الكنيسة قد حرمت فلسفة أرسطو بادئ الأمر في سنة ١٢٠٩ فكانت تحكم بأقصى العقوبات على قراءة كتب أرسطو التي جاءت من القسطنطينية على أثر الحروب الصليبية وأمرت بإحراقها كما تحرق كتب الإلحاد . ولكن الكنيسة لم تلبث أن رجعت الى الصواب بمجهودات "ألبير الكبير" و "سانتوماس ذاكن" وكفرت عن سيئاتها هذه بأن اعتنقت هي نفسها فلسفة أرسطو وسارت عليها الى الآن حتى قال "فولتير" إن اللاهوت المسيحى قد اتخذ أرسطو طاليس أستاذه الوحيد .

هذا في الكنيسة ، أما في الجامعات فان العلوم حيناً بدأت تدب فيها الحياة في آخر القرن السادس عشر لم يزد أهل العلم على أن رجعوا الى مبادئ أرسطو طاليس واتخذوها قاعدة لأعمالهم ثم زادوا عليها الى أن وصلت الى الحال المعجبة التي نراها

الآن . حتى أن القرن الثامن عشر قد برّم بأرسطوطاليس وتعاليمه تحت سلطان "باكون" على الرغم من صوت "فولثير" الذى كان أكثر من غيره تمزسا بأفكار أرسطو بسبب تربيته اليسوعية . ولكن القرن التاسع عشر قد كفر عن سيئة مابقيه وعنى بأرسطوطاليس ومؤلفاته أكثر من كل قرن سواه . وأول هذه الحركة قد بدأ فى ألمانيا حيث الميل الى مذهب المشائين قد نما بفضل الفيلسوف "لينتر" . ومنذ سنة ١٨٢٥ بناء على اقتراح "شليرمانر" كلف المجمع العلمى البرلينى اثنين من أعضائه "بيكر" و"براندز" بالبحث فى جميع المكتبات الأوروبية عن مخطوطات أرسطوطاليس فعلا وقابلوا بين النصوص المختلفة ووضعوا منها نصا صحيحا ظهر من سنة ١٨٣١ الى سنة ١٨٧٠ إذ تم جمع القطع المتفرقة بعناية "فالتان روز" كبير المجمع العلمى . ولم يقنع المجمع العلمى بذلك بل نشر شروح الشراح اليونانيين على أرسطو . وعلى ذلك ترجمت مؤلفات أرسطو الى الألمانية والفرنسية والانكليزية ... الخ . وما زالت تدرس فى الجامعات الأوربية والأمريكية الى اليوم أحيانا باللغة الحديثة وأحيانا باللغة اليونانية .

لا شبهة فى أن هذه المجموعة من مؤلفات أرسطو المتداولة بين أيدينا اليوم ناقصة جد النقص بل لا يكاد يكون بين أيدينا تاما منها إلا نصف ما هو موجود فى فهارس الزمن القديم ، ومهما يكن من شئ فإن القطع الموجودة تدل على هذه الثروة العلمية الكبرى التى خلفها أرسطو للعالم من بعده . وهالك فهرس هذه المجموعة الحاضرة :

المنطقى (الأورغانون) : المقولات (القاطيغورياس) ، العبارة (بارى أرميدياس) ، تحليل القياس (الأناليطيكا الأولى) ، البرهان (الأناليطيكا الثانية) ، الجدل (الطوبيقا) ،



تفنيد السفسطائيين (السوفسطيكا) ، الشعر (البوطيكا) ، الخطابة (الريطوريكا) والخطابة الى الاسكندر .

كتاب السماء ، كتاب العالم ، كتاب الآثار العلوية ، كتاب الطبيعة ، تاريخ الحيوانات ، كتاب تولد الحيوانات ، كتاب أجزاء الحيوانات ، كتاب مشى الحيوانات ، كتاب الكون والفساد ، كتاب ما بعد الطبيعة ( الميتافيزيقا ) ، كتاب النفس ، كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس ، كتاب الأخلاق الى أويديم ، كتاب الأخلاق الكبير ، كتاب السياسة ، كتاب المسائل ، كتاب نظام الآتيين .

ومن الرسائل : الحس والمحسوس ، القوة الحافظة والذكر ، النوم واليقظة ، الأحلام ، الكشف في النوم ، الحركة في الحيوانات ، طول الحياة وقصرها ، الشباب والشيوخوخة ، الحياة والموت ، التنفس .

وكل ذلك عدا مئة وستين كتابا لم يبق منها إلا قطع . ومن بين هذه المؤلفات مجموعة الدسامين التي كانت تشمل مائة وثمانية ونحسين دستورا يدل على قيمتها كتاب نظام الآتيين . ثم مجموعات التشرريح وبها الرسوم المفصلة لنصوصها . وهذه القطع الباقية يربو عددها على سبعمائة قطعة قد رتبها "فالتان روز" على عشر طوائف :

أولها المحاورات كمحاورات أفلاطون على الفلسفة وعلى الخير وعلى مذاهب الجيوس في فارس وعلى النفس وعلى الصلاة وعلى السفسطة وعلى الخطابة وعلى الشعراء وعلى السياسة وعلى العدل وعلى الملوكية وعلى المستعمرات وعلى النبل وعلى الثروة وعلى الحب وعلى الشهوات وعلى السكر ثم حوار على مائدة .

والطائفة الثانية كلها خاص بالمنطق ، وفيها الكلام على القول الشارح والمقولات والأضداد .

والطائفة الثالثة تتعلق بالخطابة والشعر .

والرابعة بالأخلاق .

والخامسة تتعلق بالفلسفة على المثل وعلى الفيثاغورية وعلى أرسطو .

والخمس الطوائف الباقية تتعلق بالطبيعة وبفيضان النيل وبعلامات الفصول وبالمعادن وبازراعة وبتشريح الحيوانات وبسياسة الممالك المختلفة وبالتاريخ . ثم الخطب والمكاتب والقصائد ، على أنه لم يبق من هذه القصائد إلا قصيدة واحدة . هذا وكأنما كان هذا العدد الكثير لمؤلفات أرسطو قليلا حتى نحل له الناحلون من المؤلفات ما ليس له . ولكن هؤلاء الناحلون لم يكن غرضهم أن يزدوا على مؤلفات أرسطو بل كان غرضهم أن يثبتوا في أسمه ليرقبوا تجارة بائنة . وكثيرا ما نحل له الناحلون ولكنا نضرب عنه صفحا إلا ثلاثة من الكتب نذكرها هنا لأنها دخلت على العرب واعتبروها من مذهب أرسطو طاليس وصارت من أصول الفلسفة العربية وهي :

كتاب أنولوجيا ، وكتاب الخير المحض ، ورسالة التفاحة .

أما كتاب أنولوجيا أو القول بالربوبية فقد ترجمه ابن ناعمة الحمصي في نحو سنة ٢٢٦ عن أصل سرياني وأسماء أنولوجيا أو القول بالربوبية لأرسطو طاليس وأصلح هذه الترجمة يعقوب بن إسحاق الكندي للأمير أحمد بن المعتصم بالله .<sup>(١)</sup> والواقع أن هذا الكتاب ليس لأرسطو طاليس كما توهمه المترجم بل هو للشيخ اليوناني "أفلوطين" . قال الأستاذ "ستلانه" إنه مجموعة منتخبات من كتاب "أفلوطين"

(١) البارون كازادوفر . ابن سينا ص ٩٤ طبعة باريس سنة ١٩٠٠

المسمى بالناسوتات . اقتطف صاحب كتاب أثولوجيا السرياني بعض هذه الناسوتات وجعل له مقدمة باسم أرسطوطاليس يبين فيها الغرض من كتابه <sup>(١)</sup> .

وهذا الكتاب هو الذى حمل المعلم الثانى أبا نصر الفارابى على التصدىق للتوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس <sup>(٢)</sup> .

وأما كتاب الخير المحض فـ هو فى الحقيقة إلا تلخيص كتاب المبادئ لبرقلس <sup>(٣)</sup> . وقد اعتبر هذا الكتاب من أهم مصادر الفلسفة الأفلاطونية عند العرب وفى أوروبا أيضا فى القرون الوسطى .

وأما رسالة التفاحة المنسوبة إلى أرسطو وهى من مصادر الحكمة الأفلاطونية عند العرب أيضا . فقد نشر المستشرق مارجوليوس الأستاذ بجامعة أكسفورد ترجمتها الفارسية فى مجلة الجمعية الشرقية الانكليزية ، وهى محاوره يقال إنها جرت بين أرسطو عند ما حضرته الوفاة وبين تلاميذه ، وهى ظاهرة الانتحال لأن الأصول اليونانية لم تثبت شيئا من هذا ولم يحضر أرسطو تلاميذه عند الاحتضار كما كانت حال سقراط ولا يدل مذهبه على صحة إسناد هذه الرسالة إليه . قال الأستاذ مرجوليوس إنه يرجح أن هذه الرسالة ليست يونانية الأصل وأن واضعها من الصابئين لأن فى الرسالة القول بأن الحكمة أصلها عند هرمس الذى عرج إلى السماء وتلقاها من الملائكة وأتى بها إلى قومه ثم تلقاها منه الأنبياء فانتشرت فى الأرض . وكذلك قال الأستاذ سنكلانه <sup>(٤)</sup> .

(١) مجموعة محاضرات سنكلانه ١٩١٠ - ١٩١١ ص ١٦٠ من النسخة الخطية المحفوظة بكتبة الجامعة المصرية .

(٢) الفارابى . الفرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية الرسالة الأولى طبعه لندن سنة ١٨٩٠

(٣) مجموعة محاضرات سنكلانه ص ١٧٥ (٤) مجموعة محاضرات سنكلانه ص ١٨٧

## فصدير

لم يبق علينا بعد ذلك إلا أن نقول كلمة عن صحة كتاب الأخلاق، الذى ننشره الآن، من حيث إسناده إلى أرسطوطاليس .

ألف أرسطو فى الأخلاق ثلاثة كتب أحدها علم الأخلاق الكبير، وثانيها علم الأخلاق إلى أويديم، وثالثها علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . وثلاثها مذكرة فى الفهرس العربى وثلاثها على الراجح صحيحة الإسناد إلى أرسطوطاليس . والظاهر أن الذى ترجمه العرب منها واشتغلوا عليه هو علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . إنه هو أكبرها حجماً وأتمها موضوعاً وإنه هو الذى ذكره أرسطو فى مؤلفاته الأخرى . فبقى إذن الجواب على هذا السؤال الذى يطوف بالخطر عن السبب الذى يجعل أرسطو على أن يكتب ثلاثة كتب فى علم الأخلاق ليس منها ناسخ ومنسوخ كما هو الحال فى مذهب الشافعى القديم والجديد؟ . الواقع أن مؤلفات أرسطو لم تكن تنشر فى حياته فلم يكن قد راجعها لآخر مرة وبقى بعضها كمذكرات أو دروس للطلبة فيكون علم الأخلاق الكبير والأخلاق إلى أويديم ( تلميذه ) بعض تلك المذكرات . وأما الأخلاق إلى نيقوماخوس فهما يكن الخلاف فى أمره بعض الشيء فى الماضى فقد قال "الفريد وموريس كروازيه" فى كتابهما "الآداب اليونانية" إنه هو الوحيد الذى صحت نسبته إلى أرسطوطاليس .

لهذه الاعتبارات عنها بترجمته وضررنا صفحا عن المؤلفين الآخرين نرجو أن ينفع به شبان مصر كما انتفع به العالم منذ ثلاثة وعشرين قرناً فيشد عزهم على أن يكونوا، كما كان السلف الصالح، أصدقاء للفضيلة أوفياء بمهدىها .

أحمد لطفى السيد

## مقدمة

### بارتلى ساتهيلير

( مترجم أرسطو من اليونانية )

النتج الذى يجب أن يُسلَّك فى علم الأخلاق . الفضاء المسألة التى عليها يتأسس . النتائج المحققة لذلك الفضاءا البسيكولوجية . تطبيقات علم الأخلاق . روابط الأخلاق بالسياسة . مذاهب الفلسفة الأخلاقية . أفلاطون . فى أن نظريته هى أتم النظريات وأقبلها للسل بها ، وأنه يهتدى سقراط قد حل جميع المسائل الأملية التى تتعلق بطبع الانسان وما قدر له على طريقة تكاد تكون منصومة من الخطأ . فى أن هذا المذهب جميل وحق أبدا . أرسطوطاليس . المواقفات والفروق بينه وبين أفلاطون . أنه انخضع فى اعتباره السادة هى الفرض الأمسى للحياة . إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها . صور أخلاقية . النظريات العجيبة للسل والصدافة . الرواية اليونانية . قيسها . عيوبها . ”كنت“ أكبر الأخلاقين المتأخرين . قصور مخطه ، لا أدريته . قيمة مذهبه . اعتبارات على الأدب المعلى مطبقة على هذا القرن ( التاسع عشر ) .

ختم أرسطوطاليس كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس باعتبارات أسمى ما يكون على تأثير علم الأخلاق ومنفعته فقال :

« فى الشؤون العملية ليس الفرض الحقيقى هو العلم نظريا بالقواعد ، بل هو »  
« تطبيقها . ففيا يتماق بالفضيلة لا يكفى أن يُعلم ما هى ، بل يلزم زيادة على »  
« ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . لو كانت الخطب والكتب قادرة »  
« وحدها على أن تجعلنا أحيارا لأستحققت — كما كان يقول تيوغنيس — أن »  
« يطلبها كل الناس وأن تشتري بأغلى الأثمان ، ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع »  
« المبادئ فى هذا الصدد هو أن تشد عزيم بعض قيان كرام على الثبات فى الخير ، »  
« وتجعل القلب الشريف بالقطرة صديقا للفضيلة وفيأ بمهدا . »

ربما كان هذا ليس بالشئ القليل مهما كان تقدير الفيلسوف إياه، فانه لو لم يخلص بكتابيه إلا نفسا واحدة، لما حق له أن يأسف على أنه كتبه . لما رأى أرسطو أن الجمهور من الجهل المضال بحيث "لا يستطيع العقل وحده أن يهديه، وأنه لا يكاد يتزجر بأقصى المثالات" فلا بعض الشئ في مطاوعة اليأس، حتى لقد يظن سامع قوله أنه كان يأسف على ما أنفق من تفكير، وما سهر من ليل في كتاب ما كان يقرأه من الناس إلا القليل ولا يعرف أن يتفجع به منهم إلا الأهل .

أفيكون علم الأخلاق بصرف النظر عن هذا الحكم القاسي الذي أصدره عليه أحد أساتذته الأكرمين هو إلى هذا الحد باطل وعقيم ؟ أيجب عليه التزلزل عن عرشه ما دام أنه لا يحكم البتة على الجنس البشري ؟ وهل ينبغي للفيلسوف أن ينصرف عن تفهم ذاته بحجة أنه ليس شارعا لأمة بأسرها ؟ هل يكف عن فحص طبعه الخاص بحجة أنه لا يستطيع تعليم الأمم ؟ ومع اقتراض أن الناس يبقون عميا وأشرارا، هل يجب على الفيلسوف أن يلبث مثلهم في الظلمات والرديلة ؟ وهل يجب عليه أن يتخلى هو عن التفكير بحجة أن الناس ينقادون الى غرائز كثيفة ؟ كلام ثم كلا . لو أنه هو وحده الذي يستفيد من أتعابه، لكان واجبا عليه مع ذلك أن يخلص لها ويتابعها، لا لأنه محذور عليه أن يفكر فيما يعود بالخير على أمثاله، ويرجو بعمله أن ينير أفهامهم وإياه، بل لأن هذا ليس مع ذلك موضوعه الأصلي، فانه لا ينبغي له أن يضع أمام نظره إلا الحق، أعني الحق المطلق، أي بقطع النظر عن النتائج التي تتجع عنه . مهما كانت حتى ولو غامر في سبيله بسلام الانسانية . فان العلم بما هو الانسان وبقانونه الأخلاقي في هذه الدنيا مسألة كبرى بذاتها لا حاجة الى تعقيدها بمسائل ثانوية تمدها وتصغر من قدرها . حسب الفيلسوف أن يسبر غور هذه النظرية على

ضوء سريره . حسب مجدا أن يعرف كيف يضع نفسه في هذه المترلة الرفيعة . فان استكشاف هذه الأسرار أسرار الحكمة خير وأبقى من حُكم الدنيا بأسرها . ومتى فهمت حقيقة هذه الموضوعات الكبرى ، أبمكن الاعتماد على الانسانية في أمر تميمها بالتطبيقات ، وما تلك التطبيقات مما يبنى به الفيلسوف ، بل من المقرر أن الفيلسوف يخرس كثيرا بتعاطى السياسة العملية .

وفي الحق أن أرسطو ما كان يستطيع أن ينفذ نظره في الخلائف من بعده ، ليرى أن كتابه بعد مدى عشرين قرنا قد انتفع به "بوسويه" في تربية وارث لويس الرابع عشر . وقطع النظر عن كونه يستطيع أن يقدر لنفسه من المجد منزلة لا تافر تواضعه ، لما كان عليه إلا أن يرجع نظره الى الماضى لينظر كم اقتبس هو من أستاذه ، وكما اقتبس أستاذه هو أيضا من سقراط ، وكما من درس اقتطفه من أسلافهما الذين كان يستشهد بقواعدهم الحكيمه بغاية العطف والرعاية ، أ كان يظن أنه بشخصه ويجهوداته انحصار يستطيع أن يبلغ بعلم الأخلاق هذه الدرجة العليا إذا لم يكن قد تلقى عن سابقه ؟ لم تذهب إذن أعمال أسلافه سدى ، فعلاهم تضيع أعماله التي زادت عليها ونمشتا بكل ما لعبقريته من قوة ؟ واذا كان فيثاغورس وسقراط وأفلاطون قد نفعا أرسطو فكيف لا يكون هو كذلك في دوره نافعا لمن بعده ؟ لم يكن يعلم أن سوف يكون ذات يوم مربى العقل البشرى كما كان مربيا لابن فيليبس . كلا إن من محمود القدر الذائق أن يظن بنفسه أن سوف يبقى عقيما ، ولم يكن الماضى الذى يعلمه حق العلم إلا ضميئا له بالمستقبل ، ذلك المستقبل الذى كان بكل إليه في بعض الأحيان أن يتم ما بدأه ويفصل ما أجمله .

إنما كان علم الأخلاق محكوما عليه بأن لا يتعاطاه إلا أحد من الناس، فانه لا يكون بذلك مغبون الجانب أكثر من سائر العلوم الأخرى، فان أقلها شرفا وأبسطها موضوعا ليس متداولاً إلا بين عدد قليل من الناس، ولو أن العلم على العموم ميسور التناول للكافة، لكنه مع ذلك لا يزال ميزة محدودة أكثر الناس عنها مبعدون لأسباب مختلفة جداً. وما علم الأخلاق بمستثنى من هذه القاعدة، فانه بطبيعته يمكن أن يفهمه كل الناس، وباهيته يجب أن يُعتنى بخدمته أكثر من غيره. ثم هو فوق هذا يجمع بموضوعاته بين اللذة والقائمة، ومع ذلك فما أقل طلابه عددا في كل الأزمان! وما كان أقل عدد القلوب التي استهواها! حقا ان أكبر القلوب وأشرفها هي التي دخلت تحت قوانينه الصارمة. ولكن إذا رأى الناس — كما ظن أرسطو — أن العبرة بالعدد، فلا جرم أن يحل القنوط محل الرجاء، ويسقط القلم من بين أصابع الكاتب ياسا. على أنه إذا كانت العلوم الأخرى لا تتمل الكفاح، فقيم على علم الأخلاق؟ ألم يكن الفرض الذي يسعى إليه مساويا لفرض العلوم الأخرى؟ أم العلم بما هي الفضيلة لا يساوى في جماله العلم بكيفية يحيى الانسان وكيف يُثرى؟ ينبغي على هذا ان علم الأخلاق ضرورى للعقل البشرى، وواجب على الفلسفة. إنه ليس أكثر عمقا من سائر العلوم الأخرى. وإنه كتلتها ينمو بالرقى التدريجى. وواضح أنه يفوقها جميعا بموضوعه، فان لم يكن مطلوبا لدى العامة، فان يتخذ ذلك تميزية أولى به من أن يتخذة محلا للشكوى.

عسى أن تكون هذه الأفكار التي تصلح للرد على أفكار أرسطو نافعة لعلم الأخلاق في أيامنا، فان علم الأخلاق أيضا قد تفقر عزيمته أحيانا، ويشك في نفسه وقوته تلقاء



الروايل الكثيرة التي تترأى فى المنظر المحزن لجميائنا الحاضرة . يقول فى نفسه إن العامة لا تصنى اليه ولا تتبعه لا فى هذا الزمن ولا فى زمن الفلسفة اليونانية، فيحذو حذو أرسطو ويميل الى الصمت بحجة أن صوته غير مسموع . وإنه فى هذا المعترك القائم بين الشهوات والمنافع والذائل والنجائيات، لا يستطيع أن يسمع نصائحه مهما كان فيها من نفع ومن سلام، ولكن يظهر أن الأمر يجب أن يكون — على ضد ذلك — سببا أدعى لأن يتكلم لا لأن يصمت، إذ كلما كانت الجمعية فاسدة وكان الجمهور جاهلا رذيلا، كانت محاولة شفاؤه من أمراضه أكثر لزوما ما دام هذا الشفاء هو الغرض الحقيقى لعلم الأخلاق . غير أن الفلسفة قبل أن تدخل الى هذا السبيل حيث تصادف من الخذلان ومن الصعوبات التى لا سبيل إلى التغلب عليها، يجب أن تقول إنها إن لم تستطع أن تصلح من الأجيال، فانها تستطيع دائما أن تنجو بشرفها الخاص موفورا، فغير لها فى وسط الخذلان العام أن تحتفظ بشجاعته واعتقادها المتين الذى لا يترزع، فانه يوجد دائما فى هذا الفساد العام بعض نفوس تفهمها وتحتفظ بوديعتها القدسية، وحسبها ذلك . انب الفيلسوف حتى متى اضطر إلى التزام عزله، لا تزال تقويه فكرة أنه بعلم خذلانه نفسه، يساعد فى إقالة عصره من عثرته وانه لو نبذ الناس جميعا الفضيلة، لكان واجبه الأكبر أن يعرف هو لها حقها ويبقى لها مخلصا . ومن المحتمل أن ذلك هو ما ناجى أرسطو به نفسه، لأن يأسه ما منعه أن يكتب كتابه العجيب، فواجب علينا أن نفكر ونعمل على نحوه هذا . وكما تضاعلت مناسبة الظروف لعلم الأخلاق، كان واجبنا فى نصرته أعظم . فاذا حبل بيننا وبين النجاة، كان ذلك على الأقل احتجاجا لا يفوت خلفنا أمره والاعتداد به اذا

جهله المعاصرون أو استهانوا به . فلتترك العامة وشأنهم من غير أن نسخط عليهم ومن غير أن نجاريهم على ما هم فيه .

على أن تأثير الفلسفة مباشرة في الزمان الذى تعيش فيه غرور وخيال نتعل به الكبرياء ، ولكنه لا يتحقق أبداً فان ذلك بطبيعة الأشياء محال ، إذ الحق لا يستطيع أن يسلك سبيله على نحو هذه السرعة التى هى مناط الزلل ، إنما تحتاج الفلسفة لمزور القرون حتى تفعل فعلها فيها . فكل شيء فى مبدئه ضئيل ، كذلك الدين الذى له على الأهم هذا السلطان الشامل المفيد كاد لا يكون فى مبدئه أقوى من الفلسفة ، فانه يتدنى مضطرباً خاشعاً ودعائه قليلون لا لأنهم معززون إلى أن يسموا العذاب شهداء اعتقادهم فقط ، بل لأن النور عند طلوعه لا يراه إلا قليل من الأبصار ، فلام تكون الفلسفة أقل اضطراباً ، لم تعترف اليونان بفضل أفلاطون الذى قتلت أستاذته ، وغاية الأمر أنها أخذت تصفى بعض الشيء إلى تعاليم أرسطو ، ولكن هل كان إهمال الناس للفلسفة — ذلك الإهمال الذى ما يكون لها أن تدعش له ولا أن تأخذها الحيرة من جزائه — مانعاً لأفلاطون وأرسطو من أن يعلموا الأجيال ، وأن يكونا من وجوه شتى أستاذى عصرنا الحاضر ؟ فليس على علم الأخلاق إذن إلا أن يستمر فى عمله وانتما من أنه سوف يبنى ثماره حتى فى أشد البقاع عملاً بشرط أن يستكشف الحق أو أن يزيد فى قدره .

ثم إذا جردنا اعتبار الأشياء ، فأى منزلة لا نعرفها لعلم الأخلاق على بقية العلوم الأخرى من غير استثناء ؟ أياً يمكن أن يضارعه فى وضوحه المعلوم النظير ؟ لا شك فى أنه لا يلزم البتة الخط من محبة العلوم الطبيعية ولا من محبة العلوم الرياضية على الأخص ، ولكنها لا تزال بعيدة عن محبة علم الأخلاق ! فان القضايا التى تعلمنا إياها

هذه العلوم، والحقائق التي تكشفها لنا هي إما متنازع فيها وإما مقتضية لفهمها ملكات ليست لجميع العقول . فأما أولاها فأنها خارجة عن الانسان، فتقتضى مشاهدات خارجية صعبة ومعوقة بالشكوك غالبا بل مستحيلة أحيانا، والأخرى إنما هي سلاسل طوليات من الاستدلالات لا يكاد يكون التمشي معها ميسورا . وأما في علم الأخلاق فالأمر على ضد ذلك، كل منا يحمل في نفسه جميع ما يشتغل به هذا العلم من الموضوعات التي — لأنها كلها حقيقية — لا تنفك ماثلة تحت أعيننا . فليس علينا أن نخرج عن أنفسنا لتعريفها ، بل حسبنا أن نسأل أنفسنا بانتباه وإخلاص لنظفر بأجوبة لا يتطرق إليها الخطأ ، وما هذه الأجوبة من قلب شريف عدل يعرف أن يخرس الأثرة والشهوة إلا كأجوبة الوحي، حقيقة بالتصديق لأنها لا تخدع البتة، ومع التسليم بأن هذه الأجوبة كان يمكن أن تختلف في المصور القليلة الرق، أو أنها لا تزال تختلف بعضها عن بعض عند الشعوب قليلة المواهب، فإنها عندنا الآن أجوبة متماثلة ثابتة . لندع جانبنا تلك الخلافات التي إن لم تكن فاسدة بالمرّة، فهي على الأقل غير ثابتة، ولتؤكد من غير أن نخشى الزلل أن حقائق علم الأخلاق في الساعة الراهنة عند الأمم المتقدمة ليست منذ الان محلا لإبدال بين النفوس الفاضلة، وأن تلك الحقائق لا خوف عليها . يمكن أن يقع الجدل في النظريات، ولكن لما أن سلوك الناس الخيار هو في الواقع واحد، يلزم حتما أن يكون بينهم قدر من الحق مشترك يستند إليه كل واحد منهم، من غير أن يستطيع مع ذلك في الغالب أن يقف غيره عليه ولا أن يدركه هو نفسه . ومن النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيبت ومهما بلغت من الحق، ولكن من الاتصال ما هو مقرّ عليه عند

جميع الناس ، وبين أن هذا الإقرار العام سببه أن هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع ، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها في غالب الأحيان .

فالبحت عن هذه المبادئ وترتيبها واستبطانها وتبين كل حقيقتها وكل أهميتها العملية وبيان الواجبات التي توجبها على الإنسان بجميع النتائج التي ترتب عليها ، هذا هو موضوع علم الأخلاق .

موضوع  
علم الأخلاق

في هذا المقام صدق ”كُنْتُ“ إذ يقول : ان علم الأخلاق لا ينبغي له أن يلتمس شيئا البتة من تجربة الحياة ، فان الشؤون العملية التي أخذ نفسه بأن يضبط سيرها على مقتضى قواعده لا يمكن أن تؤدي له مواد متينة يتألف بها قوامه . فاذا قبل في تكوين ذاته عنصرا واحدا عمليا فقد تعرض الى خطر أنه يشيد بناء آيلا للسقوط . هذا لا صعوبة في فهمه فان عملا ما لا يعد خيرا في نظر علم الأخلاق إلا بالنية ، بقطع النظر عن النتيجة التي يمكن أن ترتب عليه . ومن حيث ان النيات خافية على نظرنا الضعيف — جل الله الذي تمزّد بأسرار القلوب — فمن المحال أن نصل الى أن ننبت على الاطلاق أن عملا واقعا على مسرح الحياة بين ظهرائنا الناس هو خير في الواقع . ويلوح على ”كنت“ أنه يذهب بالشك بعيدا إذ يرتاب في أنه قد وجد أبدا عمل خير بكل معنى الكلمة . ولكن ذلك غلو في اللاأدرية وغلو في بغض الانسانية . بل الواجب هو الوقوف عند حد القول بأنه مع التسليم بأن الأفعال الفلانية مثلا هي مستحكمة لشرائط النقاء ، فانه لا استطاع إضاح ذلك بالدليل ، فاننا مع تصديق شهادة أمثالنا لا يمكننا أن نكون في ضمايرهم . وليس من المحال أن عملا عليه كل ظواهر الفضيلة يكون غاية في الشر بما له من الأسباب الخفية القوية التي اقضته . ومع ذلك ما وجه أن يذهب المرء بالملاحظة الى هذا البعد متى كانت كل أركان

الملاحظة متوافرة في نفسه ؟ لماذا يسأل غيره عما هو تحت يده ؟ ولماذا يستعير  
أضواءً خارجية عنه متى كان لديه ما هو أكّد وأسطع منها ألف مرة ؟

وما اتخذ " كنت " إلا حيث رفض علم النفس ( البسيكولوجيا ) على نحو  
مارفض التجربة . فمن أى ينبوع يستقى إذا كان يجحد أن ينبوع علم النفس غير  
صاف بقدر الكفاية ؟ إنما هو يقصد قصد المنطق أو قصد ما وراء الطبيعة ، وهما  
ليسا من الحق إلا بمقدار ما يستندان الى علم النفس وصوره المعينة . فعدم الوثوق به  
إنما هو تعرضٌ لخطر الضلال ، وإدخالٌ على علم الأخلاق بعض شيء من تلك  
اللاأدرية الطائشة التي قد مزقت تحت لباس النقد والتبصر أعز معتقدات  
العقل الانساني تمزيقا . وفي ذلك زعزعة " العقل العملي " كما قد زُعم " العقل  
المجرد " . ولا خروج من هذا الخطر الشنيع إلا بفرائب المتناقضات التي لا طائل  
تحتها . كلا ، فان علم الأخلاق لا يمكن أن يرجع فيه الى أعمال العالم الذي يتعدى  
حدوده ذلك العلم غالبا ، ولكنه يخطئ بارتكابه الى ذلك المنطق الذي هو نفسه يمكن  
أن يختلف باختلاف الأشخاص غالبا ، على نحو ما تختلف التجربة نفسها . إنما يجب  
على علم الأخلاق أن يولى وجهه شطر الضمير وحده ، فان الصوت الذي يسمعه  
منه يكون دائما من الرأية بحيث لا يمكن البتة إنكار نبراته الحقيقية . وما دام هذا  
الصوت يكفى على الغالب — إن لم يكن دائما — في أن يضمن للانسان الفضيلة ،  
فسيكفيه على أيسر من ذلك أن يُحَيِّقَ له الحق متى عرف كيف يبحث عنه بانتباه  
نظر وسلامة قلب .

بدون المشاهدة البسيكولوجية لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علما تحكيميا . ذلك  
هو المبدأ الاسمي للنمط الذي يجب اتباعه في هذه المباحث الدقيقة .

ولا ينبغي لنا مع ذلك أن نخاف من الوسواس الذي يشيره عبثاً "كنت" <sup>(١)</sup> إذ يرفض البسيكولوجيا بحجة أنها في نظره تجريبية، لأنه يخشى أن تدنس السلطان المقدس لقانون الأخلاق. يقول: إن القواعد التي تضعها لقيمة لها إلا في الأحوال الانسانية الممكنة وجودا وعدما، ويرى أن هذه القواعد لا يمكن بحق أن تستأهل من جانبنا هذا الاحترام غير المحدود الذي نُسديه الى المبادئ التي تقع بوجه عام على جميع الموجودات المفكرة. حقا ما هذا إلا غلو في التصريح، فإن الانسان متى رجع الى ضميره بالعناية اللامتناهية، لقي عنده من النصائح الوازنة ما يشعر بأن طاعته واجبة عليه ولو عصاها سلوكه في الغالب. ليس على المرء في طاعته أن يعلم ما اذا كانت هذه القوانين جارية على عموم الموجودات الموصوفة بالعقل، فانه غير مسئول عنهم، وماعليه البتة أن يسبرهم في أعمالهم، بل حسب ما يعلم أن طاعة هذه القوانين واجبة عليه حتى لا يتعدى حدودها البتة. أما كون اختصاصها يمتد الى أبعد من ذلك وأنها تترقى من الانسان الى الموجودات المفكرة الأخرى مما عسى أن يكون خلقه الله، وترقى من ذلك الى الله ذاته فتلك مسائل خطيرة شيقة ولكنها خارجة عن دائرة علم الأخلاق، ويلزم أن نحال على علم ما وراء الطبيعة وإلا اختلطت مناطق الفلسفة. كيف يستقيم الاعتقاد من الجهة الواحدة بأن لا قيمة لكل ما يملئ علينا الضمير المحاسب بطريقة متقلبة باعتبار أنه انساني محض ويمكن، مع الاعتقاد من الجهة الأخرى بأن العقل المجزئ له الحق بلا نزاع في ارشادنا لأن نظره ينفذ الى ما وراء الانسانية؟ أليس في هذا من التناقض والاشكال ما هو غنى عن البيان؟ انما يرتب على الخصوص تقدّم البسيكولوجيا وحققها السابق أنها يمكن أن تكون موضوع تجريب ومشاهدة، فإن أشياء الضمير متى أُجيد تفسيرها تكفي

(١) د. كنت. قواعد ميتافيزيقا الأخلاق، ص ٣٧ ترجمة فرنسي.

لوقوف الإنسان على مرحظه الأخلاقى ، وحرمانه هذا النور إنما يعرضه الى خطر السلوك فى الظلمات الى الهاوية . ان الصدور عن الحوادث المحللة تحليلا جيدا ، الى الارتقاء للبائى هو السبيل الوحيد المأمون . ولم يكن عبثا أن ألقى الإنسان ميزة أنه يحاسب نفسه . ان قانون الأخلاق الذى يسته الضمير هو مقدس لدينا ، وما علينا أن يكون كذلك بالنسبة لموجودات أخرى طباعها أرق من طباعنا . انه لن يكون أقل وضوحا ولا أقل حرمة بسبب انحصاره فى دائرة الإنسانية ، وحسبها سعة "إنما هو خير إنسانى ذلك الذى نبحث عنه ، خير يمكن للإنسان أن عمله" كذلك قال أرسطو فى انتقاده بلا حق نظرية "المعقولات الكلية" لأفلاطون . وكذلك يمكن أن نوجه مصييين هذا الرد عنه الى "كنت" إذ يميل إلى الشك فى خير لا يتعدى البتة الحدود الإنسانية ، غير أننا نعيد مرة أخرى أن علم النفس بتحاليله المضبوطة يجب أن يكون دليلنا الوحيد ، ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا .

ما ذا يعلمنا ذلك ؟

حينما يريد الإنسان أن يختبر نفسه ويدخل فى أعماقها ، فهناك المشهد الكبير الوحيد الذى يكشفه فيها . عند الفكرة فى بعض الأفعال التى فعلها ، بل التى ينوى فعلها يسمع فى أعماق عقله صوتا يمدحه تارة ويلومه تارة أخرى . ويقطع النظر عن أمثاله الذين يمكن أن يمدح لسيهم أحيانا صدى هذا الصوت الداخلى ، فان من المستحيل عليه أن لا يلقى إليه سيمعه . ونظرا إلى أنه يحمل فى نفسه هذا الصوت فلا يستطيع أن ينكوه ولا أن يلزمه الصمت . متى أثمر بأمره يشعر بأنه عمل صالحا ، ومتى عقه يشعر بأنه عمل سيئا . وإنما فى هذا التردد بين الطاعة وبين المصيان تنحصر كل حياته الأخلاقية فاضلة فى حال ورفلة فى الحال الأخرى . ولأن يسلم المرء نفسه وبلا رجعي

إلى خدمة هذه الأوامر الداخلية ويخلص لتنفيذها في جميع امتداداتها من غير أدنى اعتبار للأشياء الخارجية وأن يكون دائماً مستعداً لأن يضحي لها بكل الضحايا التي تقتضيها . ذلك هو القانون الأعلى الذي يشعر الإنسان بالخضوع له ولو أنه لا يعرف إلا نادراً أن يتخذ مع التحرج أحكامه الصارمة . ذلك هو المثل الأعلى الذي لا ينال والذي نتطلع إليه أنظار نفس الإنسان . وإن كان يجيده في الغالب إلا أن مرجعه إليه على الدوام . ذلك هو الأمر الواقع المسلم به الذي هو بسيط وجليل معاً والذي يكون الأخلاقية كلها . هل الإنسان وحده هو الذي يعرف هذا القانون ويملكه ؟ كل ما بهم من هذا هو أن الإنسان يملكه حقاً ، وذلك هو ما يميزه عن سائر الخليفة التي يعيش فيها والتي لا تتمتع بهذه الميزة .

إلى هذا الأمر يضاف أمر آخر ليس أقل منه وضوحاً ولا أقل منه عجبا .

إن الإنسان حيال هذا القانون الذي يتأجج ضيقه مناجاة علو وقدره في بعض الأحيان يشعر دائماً أنه يستطيع مقاومته ، فبينا يوصيه هذا القانون أن يلزم العدل في فعله وعينا يركز العقل هذه الوصية ، فالإنسان قادر على أن يرفض تحت مسؤوليته هذه النصائح القوية للحقة . ذلك لأن له بجانب ذكائه وعقله ملكة أخرى أقوى منها بوجه ما ، لأنها تستطيع دائماً — متى شئت — أن تكسر نير طاعتها للعقل . تلك هي الإرادة التي لا تخضع لشيء إلا لنفسها . فوجود مثل هذه الملكة فينا وحولها محلا من الاستقلال والسيادة في الدائرة الثانوية التي تخصها هو ما تستطيع اللاأدرية التحدى به حينما تنهجم على الحق وعلى الذوق العام . غير أن ما نقوله هذا يجمع عليه من المجلس البشري ، بل معترف به من جانب اللاأدرية نفسها ، إن لم يكن بأقوالها التي كان السفسطة فيها شأن عظيم ، فبأفعالها التي منها ينبجس على رغمها وضوح المبدأ الذي



تتكوّن . الإرادة في الإنسان هي هذه القدرة التي يستعملها للتصميم على وجه أو على آخر من غير أن يقدر شيء في الدنيا على إكراهها مادامت لا تقبل هي نفسها ذلك الإكراه . وبين أن هذه القدرة هي كل الإنسان وهي التي تقوم ماهيتها . أن هذا الصوت الذي يتأجى ضميرنا هو فينا ولكنه ليس إيانا ما دام أنه قانون يُلزمنا . نحن لم نضعه ما دمنا غير قادرين على تغييره على رغم وحى المنافع وعمائات الشهوات . أما الإرادة فهي ضد ذلك هي نحن ونحن وهي شخصتنا ، هي نحن وحدنا بعظمتنا وضعفنا وقدرتنا المزدوجة على الطاعة والعصيان .

ذلك هو ما يسمى بالحرية ، تلك الهبة المعجزة المخيفة التي هي قوة الإنسان والتي يرتب على قدر ما يحسن أو يسيء في استعمالها سعادته أو شقاؤه ، علوه أو سقوطه . ذلك هو ما يسمى بلفظ "كنت" « حياد الإرادة » لا من جهة أن إرادة الإنسان كما قد يعتقد "كنت" تضع لنفسها قوانينها ، بل من جهة أن الإرادة يمكنها دائما أن تطيع أو تعصى القوانين التي يعلها عليها العقل والضمير . فعنى حياد الإرادة هو أنها تستطيع أن تقرر ما يعجبها حتى ضد كل عقل وكل منفعة .

يتضح بهذا أن القانون الذي هو في ضمير الإنسان يتأجى عقله هو المبدأ الأسمى وفوق الإنسانى . والإرادة الحرة التي تفد هذا القانون أو تخالفه هذه هي المبدأ الإنسانى والتابع . وهما اثناهما مصدر علم الأخلاق ومفتاحه ، فالإنسان يحمل في نفسه قانونا ومحكمة بوجه ما تحكم براءته أو بادانته بحسب الأحوال ، ولها من القوة التنفيذية إما الرضا الجليل بأنه عمل خيرا وإما الندم ووخز الضمير على كونه عمل شرا . والإنسان يحس نفسه رعية لقوة هي أعلى منه مُنعمَة لطيفة إذا أطاعها ، متقدمة جبارة إذا عصاها . ومتى أقتضى العدل ، عجبت له العقاب الخارجى بما تسومه

من سوء العذاب الداخل الذي يعرف الأليم سره الأليم حتى لو تخلص من انتقام  
الهيئة الاجتماعية .

هذان الأمران : القانون الأخلاق والحرية ، هما فوق كل مناقشة ممكنة ومن  
ينكرهما ينزل بذلك عن اسم الانسان ويخط بنفسه — علم أو جهل — إلى ما تحت  
متلة البهيمة وإن كان أذكى منها بلا شك إلا أنه فاسد الأخلاق والبهيمة ليست  
كذلك .

ليست النتائج هاهنا بأقل وضوحا من المبادئ ولا بأقل عجبا ، فان الانسان متى  
قبل بأرادته نير القانون، فذلك يرضه ويشرفه، وبعبء أن يكون سببا في خفضه .  
إنه بطاعته الاختيارية ، يشرك بمحض ارادته شيئا أكبر منه ويمس أنه مرتبط  
بنظام أعلى منه فيشد أزره . وقبلما يخسر بهذه الطاعة شيئا بل يكسب بها من  
العظمة والوقار ما لم يكن له من قبل بدونها . ان العالم الأخلاق الذي يدخل فيه  
على بيئة من تحديد حريته هو العالم الحقيقي الذي يجب أن تعيش فيه روحه في حين  
أن جسمه يعيش في عالم مخالف تماما حيث توشك الحرية أن لا يكون لها عمل .  
إنما هو فلك من الطهر والسلام حيث لا أرجاس ولا زعازع إلا ما يسمح لها  
الانسان بالدخول فيه . فالسكينة والنور فيه لا تتعلق إلا بالانسان وحده، ومتى شاء  
استطاع أن يسط في هذه السماء الداخية محموا لا يكدر . وبمقدار ما يؤغل عقله  
في الطاعة يكتسب من القوة ، وتصير الأرض التي يرتكز عليها كذلك أكثر ثباتا  
وخصبا . إن اعتقادات الضمير تزداد ثباتا بالمران وإن هذه المعاوضة بين الطاعة  
الاختيارية من جهة، والقوة المكتسبة من جهة أخرى، تكبر قيمة الانسان في عينه  
الى حد لم يكن يعرفه من قبل كبرا لا ياباه عليه تواضعه ، لأنه ينسب أصله الى قوة

أسمى منه . من ذلك يستمد ذلك الاحساس الشريف العجيب الذى يسمى احترام الذات . وهو الكفيل للره بأن يؤدى له أمثاله الاحترام الواجب عليهم ، والذى يؤديه هو لهم فى دوره . ولوعودل بين هذه الخيرات الداخلية التى هى فوق كل ثمن هذه الفيوض القدسية — كما كان يقول أفلاطون — وبين الخيرات الخارجية لقلت قيمة هذه بالنسبة لتلك . ومع ذلك فان هذه الخيرات الداخلية يضحي بها من غير تردد ، بل من غير ألم فى سبيل خيرات لا قيمة لها . على أن الثروة والصحة والمجبة والحياة نفسها لابقاء لها ، فليضح بها عند الحاجة قربانا للاحتفاظ بما هو أسمى منها ، إذ لا يستطيع إثارها على الأمر الوحيد الذى يجعل لها شيئا من القيمة .

” لا ينبغي أن تصبح الحياة ابتناء لوسائل الحياة “

إن جميع الخيرات فى نظر نفس مستتيرة ذات همة ، ترجع الى التقادير والنسب المذكورة ، حتى إذا عرض لها حال التقرير فى اختيار أى الطرفين ، لم تردد فى الحكم لأنه هو وحده الممكن فى نظرها . فما يكاد الأمر إلا أن يكون معادلة نتيجهتها متوقعة واضحة . وغاية ما فى هذه المعادلة أنها قائمة على عكس حسابات العامة ينحصر بها الانسان كل شئ فى الخارج ليرجع كل شئ فى الداخل . ومتى كانت المحنة على ما يجب أن تكون ، وجد الانسان أنه قد ربح أكثر مما خسر حتى فى التضحية الأخيرة التى فيها يكون القربان هو الحياة . ذلك بأن القانون الأخلاقى فى حين أنه الفاعل فى تقويم كل ما هو شرف للانسان ، هو أيضا نظام حياته ، فانه لا يدبر الأفكار فقط بل هو أيضا يضبط الأفعال ، ويقضى نهائيا فى جميع الخلافات ، وهو الذى يمين مراتب الخير المختلفة ويقترها فى نصابها . قد يكون من الخروج عن حدود المعقول الاستهانة بالخيرات الخارجية من حيث هى خيرات ، فان متفعتها لا تخفى على أحد ،

ولكنها ليست إلا أدوات لفرض أسمى . ومهما يكن من قيمتها في ذاتها فانها تصبح عديمة القيمة متى ووزنت بما يرجحها كثيرا في كفة الميزان .

غير أن قانون الأخلاق ليس قانونا شخصيا بل هو قانون عام . قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحا منه في ضمير آخر ، ولكنه موجود في كل الضمائر الى درجة تختلف قوة وضعفا . انه ليناجي جميع الناس بلهجة واحدة وإن كانت أغلبيتهم لا تصنى اليه على السواء . يتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضا العامل لوحدة الروابط الحقيقية التي تربط الفرد بأمثاله . لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فان المنافع تباعد بينهم اذا لم تكن تذكي بينهم نار الحرب . وأبما جمعية قامت على الحاجات والمنافع فهي آيلة الى تنازل واضمحلال ، حتى المحبة العائلية نفسها التي تكنى لبنة العائلة قد لا تكنى البنة لحفظها . فلولا الاتحاد الأخلاقي لكنت الجمعية البشرية محالا . ربما يعيش الناس ألقافا كبعض أنواع الحيوانات ، ولكنه لا يمكن البنة أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التي تكون الشعوب والأمم بالحكومات القريبة من الكمال أو البعيدة عنه التي ترتبها لأنفسها وتبقى على ذلك قرونا . ذلك بأن الانسان يشعر أو يحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضا قانون الأخلاق الذي هو نفسه خاضع له ، وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم . فاذا كان الطرفان لا يفهمانه ، فليس البنة علاقات ولا عقود ممكنة . من ذلك نشأت هذه الجلاذبية الفريزية التي تجمع الناس وتجعل لحياتهم العمومية هذا البهاء ، حتى في الدائرة الواسعة دائرة الأمة . ومن ذلك أيضا نشأت تلك الجلاذبية الأكثر حدة من الأولى ، لأنها أوضح منها ، والتي تُحكم هذه الأواصر الخصوصية التي يسمونها الصداقات . فلولا الاحترام المتبادل الذي يجعله قلبان لأنهما يخضمان لقانون واحد بفضيلة متساوية

ما تحققت الصلابة . ولأجل أن تكون مسألة جذية خالدة محتاج الى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية اليه . من ذلك أيضا هذه الجاذبية التي تجمع بين إنسانين مختلفي الجنس وتجعل بينهما اشتلافا حقيقيا قد يكون المشق نفسه عاجزا عن عقده بهذه المثانة . ذلك لأن الإنسان يجب القانون الأخلاق الذي ألقى اليه الطاعة ، فيجب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه .

قد أتيت في هذه الكلمات على الإلمام بدائرة علم الأخلاق كلها تقريبا من الضمير الشخصي الذي ينبعث منه القانون الذي يدبر النفس الإنسانية ، إلى هذه الألفاف الكبرى التي تؤلف الجمعيات البشرية . ولكن قد يخدع نفسه الذي يعتقد أن علم الأخلاق لا يمتد أيضا إلى ما وراء ذلك ، إنه يتناول ما هو أرق . ولقد يزرى العقل بنفسه اذا هو وقف في نصف الطريق ، فان كل قانون يقتضى بالضرورة الكلية شارعا يشرعه ، والطاعة تقتضى السلطة بالضرورة . وإن يكن للعقل طريق أعمق ، فلا طريق آمن من هذا للوصول إلى الله ومعرفته وحبه . لا يمكن القوانين الإنسانية أن تكون أساسا لقانون الأخلاق ، لأنها تستمد منه ، وهو الذي يقضى عليها ويدونها حينما تعرف عن جادة أوامر الواجبة الاتباع . كذلك التربية التي يتحذى بها بعض الفلاسفة لا تفسر قانون الأخلاق الذي هو أكبر سلطانا عليها من القوانين العمومية ، والواقع أن التربية مهما كانت ممتازة ، فليس لها من صورة إلا التشريع المسنون للطفل بدلا من أن يكون مسنونا للناس ، وهذا التشريع الضيق ليس له قواعد إلا التشريع المدنية . فن أي ناحية نُظَر الى علم الأخلاق ، لم يوجد له من حيث أصله أثر بشري . وانه ليدبر شؤون الإنسان وعلى أمره بسبب أنه ليس من عمله . ومتى أراد الانسان أن يدرس فيه سبل الله ، عرف منه بوضوح وجلاء أن الله قدير وأن الله لطيف .

في العالم المادى بأسره مهما كان جليلا ومهما كان متظلا، لا يجد المشاهد اليقظ شيئا يؤتينا أقل فكرة من قانون الأخلاق . وإن الآثار التي نصادفها أحيانا عند الحيوانات الأرقى تركيبا ونظنها آثارا لقانون الأخلاق ليست إلا تخيلات، فالتا نعيها ما نحن عليه . نفترض أن لما طبعا إما بلهمل منا قد يكون إنما متى كان يرى الى انخفاض من مستوانا الانسانى، وإما لنوع من العطف التافه، ولكن الحق أن قانون الأخلاق ليس له محل إلا قلب الانسان، وأن الذى خلق العوالم والقوانين الأزلية التي تسيرها لم يخلق شيئا يضارع ضميرنا في العظم، فإن الحرية مع ما بها من ضعف هى أحسن من الطبيعة كلها مع ما بها من ثبات لا يترزع . بل إن المقارنة لا محل لها من الامكان لدى عقل قد فهم ذاته، لأنها مقارنة مخيفة، إذ أن رفعة العالم المعنوى لا تقاس بها رفعة على الاطلاق . وإت قدرة الله تظهر حينئذ فينا بمظهر أجلى من مظاهرها في الخارج . وإن في إقامة الدليل على وجود الله بهذا القانون الذى لعله في قلوبنا وتعترف به عقولنا لبلوغا بالاستدلال الى أجل البراهين وأرضها .

غير أن حلم الله يساوى على الأقل قدرته . تنظر في هذه القوانين غير الكاملة التي يستنها الناس مسوقين بدافع الحاجة لاستعمالها، تترى دائما في أوامرها وزواجرها شيئا من النلفة والوحشية، حتى متى كانت غاية في العدل، فإن العقوبة التي تقع على المجرم يمكن أن تعدمه ولكنها لا تمس نفسه . تخيفه من غير أن تصلحه . الإرهاب يحوله دون أن يحسن حاله . أما هنا فلا شيء من ذلك . في شرع الله للمرء هو قاضى نفسه مؤقتا على الأقل . ومن أجل أنه يمكن أن يحكم على نفسه، يمكنه أيضا أن يتق الوقوع في الخطيئة التي يشعر بأنها كبيرة من البكائر، فإن الصوت الذى يناديه من داخل نفسه قد أذنه بادئ الأمر . إنه يحض له النصيح قبل أن يقترعه باللوم .

وانما هو يماقيه حينما يهزم أذنيه . ولو أن قانون الأخلاق سلك في التأديب سبلا غير معنوية محضة لكان في ذلك من التناقض ما فيه . فكف في هذا التأديب من جملة زاعى في حق الجاني ! وكم من مجهود ينفق في سبيل رده الى الخير، ولا يشعر بهذا المجهود أحد إلا هو، ولا يذاع خبره في الخارج ! تحفظ ورسالة أيما رسالة ! ولا شك في أن الانسان يماوز غير مرة حدود الاعتدال بهذه الرحمة، غير أن الشكوى منها إنما هي الجمع بين كفران النعمة وسوء الخلق . حسب الانسان استهانة برحمة الله أنه لا يتفجع بها، فان كل قلب مهما قسا يسجب بها ويشكر الشارع الأسمى على لطفه في جانب عظيم قدرته .

إليك نتيجة أخرى لهذا النظام القدسي ليست أقل من الأولى صدقا ولا أخف منها وزنا، وهي أن الانسان متى أحس من نفسه الاختيار في طاعة قانون العقل أو في عصيانه، أحس بذلك أنه مسئول عن أعماله أمام القدير الصانع لهذا القانون ولهذا الاختيار. فليس عليه البتة أن يخافه الخوف الذي لا يليق إلا بالبعد، لأن طبيعة طاعته قد تجعله يعامل أبا رحما لا سيذا . لكنه يجب أن يتقى غضبه عليه بتعدى حدود القانون الذي يعترف هو نفسه أنه غاية في العدل . ولئن كان الانسان يغضب في قلبه من الخطيئة التي وقع فيها، فمن باب أولى يجب أن يعتقد أن الشارع يغضب على من يرتكب الخطيئة وهو في مكانة من اجتنابها . وإن الانسان الذي له بقانون الأخلاق في هذه الدنيا حظ ممتاز يجب عليه أن يؤدي الحساب عما يكون قد أخطئ فيه هذا الحظ . ليس عليه حساب لأمثاله، لأن غاية ما يعرفون هي أعماله التي يماقونها عليها أحيانا، ولأنهم رعية مثله فما هم وهو إلا على حد سواء، لا يستطيعون أن يكونوا قضاته الحقيقيين، لأنه يزب عن علمهم ما تمجيش به الصدور من نيات جميع الأفعال

ومقاصدها، على أن النيات والمقاصد وعلى جملة من القول كل ما يخفى بحكم الضرورة على العدل الانساني هو مورد الحكم . فإما أن تنكر قانون الأخلاق وحرية الانسان ومسئوليته، وإما أن تقبل كنتيجة لازمة حياة أخرى تتلو هذه الحياة الدنيا، فيها يقيم الله الوزن بالقسط ويرتب الجزاء الذي أعدته للذين عملوا الصالحات وللذين كسبوا السيئات، ثوابا وعقابا تفرد وحده بهما . غير أن علم الأخلاق لا يتعدى حدوده إذا هو قرر أن هذا العدل النهائي لا محالة واجب، وأن حياة الانسان الدنيا لا يمكن أن تنهم بدون الحياة الأخرى التي يجب أن تتلوها .

ليس الأمر كما قال بعضهم وعلى الخصوص "كنت" أنه يوجد في هذه الدنيا تنازع ظالم بين الفضيلة وبين السعادة ، فان في هذه الدنيا على العموم بالحالة التي هي عليها القدر الكافي من العدل . والراجح أن ضعف الانسان لا عقله هو الذي يشكو قلة العدل، فلا محل إذن لما يقال من اقامة موازنة يشهد الحس أنها ما زالت قائمة، ولا ينبغي للفضيلة أن تفكر أكثر مما يلزم في أمر الأجرة، فان اهتمامها بالجزاء يكفي وحده لخفض مقامها . ومع ذلك يسهل على من ينعم النظر في هذه الحياة الدنيسا أن يجد أن السعادة فيها تتعلق بنا على وجه تام تقريبا، لأنها على الغالب نتيجة سلوكنا، وندر ما تقوت أصرا يطلبها حيث هي . إن النفوس الفاضلة هي على العموم راضية بالقدر، وأما العصيان فلا يكاد يكون إلا من الرذيلة . وكأني "بكنت" وهو يتكلم عن الموازنة الضرورية التي لا يراها إلا في الحياة المستقبلية، لم يكن ليجد نفسه شقيا في هذه على ما أعتقد . كذلك سقراط لم يمار بالشكوى من بخته على رغم المصيبة التي أصابته، ولم يشك لحظة في عدل الله حتى في هذه الدنيا التي قضى فيها نحبهُ الشوكران . غير أنه إذا كانت العلاقة بين السعادة وبين الفضيلة كافية منذ هذه الحياة الدنيا - وهذا



غير حاصل البتة - فانها تكون العلاقة الأدبية الكافية، هي العلاقة بين النفس وبين الله . ويقطع النظر عن القوانين الخارجية فقد كان للانسان قانون داخل محض زعمه . فالى أى حد يبقى غلصا لهذا القانون ؟ إنه هو نفسه لا يعرف هذا الحد مهما كان إخلاصه لضميره . إن ذكرى أكثر أفكاره ومقاصده حتى أوقرها في نفسه نتلاشى كل لحظة في ذهنه . ولو شاء أن يحكم حياته الخاصة أو عليها بمحض التنزه وعدم التحيز الى الأغراض ، لما استطاع الى ذلك سبيلا . ومع ذلك لا بد من أن يقدر هذه الحياة مقدر ، وإلا لكانت الحياة لغزا مقطوع النظر ، ولكاد الانسان لا يكون إلا وحشا مخيفا .

فلم الأخلاق يماورته هذه الحياة الأرضية يتجه من الانسان الى الله، ويثبت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤكد نظام هذه الحياة الدنيا . ليست هذه فروضا محضة لا سند لها ، ولا هي من مسلمات العقل العملى ، كما قد يقول "كنت" بلهجة الشاذة، بل هي نتائج صادقة لازمة عن مقدمات صادقة لاجدال فيها . وفوق ذلك فان هذه النظريات في غاية الوفاق مع الاعتقادات الغريزية للبشرى ، تؤيدها الديانات المبينة وتوضحها الفلسفة .

متى وصل علم الأخلاق الى هذا الحد ، فانه يكون قد وصل الى أكبر اختصاصه وأدى وظيفته بمقامها ، فلم يبق عليه بعد إلا أن يبين كيف إن الانسان الخاضع لقانون من الطهر والتسامح على ما وصفنا يخالف هذا القانون ، وأن يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذى ينهزم فيه على الغالب ، وهذا المصيان الذى فيه خسروانه . العقل يرى الخير ويفهمه ، والحريية تأتى الشر غالبا ، فكيف يمكن هذا السقوط ؟ إن سببه لبين ، وإن الانسان ليعنى عن أن يستقصى حركات نفسه زمنا طويلا لاستكشافه .

إنما هو من جسمه ومن شهواته ومن حاجاته المختلفة الى ما لانهائية ، من كل أولئك تأتيه الهجمات التي قلما يتقلب عليها . من مبدأ مضاد لمبدأ روحه ، تثار عليه هذه الحروب التي تنتهى عادة بفشله وخذلانه . ومن الغلو الاعتقاد بأن الرذيلة كلها تصدر عن الجسم ، وأن الروح ليس لها شهواتها الخاصة التي تفسدها اذا كانت شهوات خبيثة كالشهوات التي يدفعها اليها الجسم . غير أنه يمكن أن يقال بدون حيف : إن أكبر باعث على الشر في نفس الانسان يأتيها من الجسم الذي هي مرتبطة به والذي يمكنها بلا شك أن تسلط عليه مادام في قدرتها أن تعدهم متى شاعت ، ولكنه مع ذلك يتسلط عليها في كثير من الأحوال ويدنسها بالدواخ الخفية الأكيدة الأثر . فعمل الجسم على الاعتدال ورياضته الى حد ما ، وإيتاؤه حقه من حاجاته ، وحبه عن كل ما يتعداها ، وعلى جملة من القول جعل الجسم آلة ممثلة وخادما مطيعا . تلك هي إحدى القواعد الأصلية للحياة الأخلاقية وبالنتيجة أحد الأجزاء الكبرى للعلم . إن اجتماع الروح والجسم أعنى العقل والمادة هو مشكلة خفية ليس لعلم الأخلاق أن يثير تأثيرها ، لاختصاصها بعلم ما وراء الطبيعة . غير أن من واجبه أن يبحث عن ظروف هذا الاجتماع ويفسرها على نور القانون . إنما هو عمل يدرسه كأعمال الضمير وليس بأقل أهمية منها . فإغفاله قص عظيم ، وحذفه من علم الأخلاق قد يعرض الى عدم فهم الحياة الأخلاقية حق فهمها . مع أن هذه الحياة الأخلاقية ليست في الحقيقة إلا ضربا من المبارزة بين هذين الأصلين المتقابلين .

قد ينبج من هذا التقابل أن علق الانسان إنما هو جسمه الذي هو الواسطة للرذيلة إن لم يكن هو سببها بالذات ، ولكن هذا المدق وإن لم يكن إيانا ، فانه جزء منا لا غنى لنا عنه . إنما هو رفيق ضرورى ولو أنه خطر . وما دامت الحياة ، فالتنا لا نستطيع

الانفصال عنه ولو لحظة واحدة، إذ لا شك أن حفظنا الأخلاق بدونه لا يكون شيئاً ممكناً، فحينئذ لا بد من محاربته من الاحتفاظ به، ومراقبته مع الانتفاع به، وعدم الاطمئنان إليه مع إحاطته بالعناية اللازمة . أما تعيين الحدود اللازمة لذلك فهو من أدق الأشياء، ولا بد من الاحتراس من مجاوزة حدود التسامح أو التشدد . لكن لما كان التسامح هو ميلنا الطبيعي، كان الأحسن والأولى بعلم الأخلاق الميل إلى المعنى المضاد، فإنه لا يكون من الحكمة على قدر كبير إذا هو لم يكن متشدداً . ومن ثم ترى المذاهب الأخلاقية الحقيقة برعاية الخلف ملاءم بالقواعد الهادية إلى الاحتلال وإلى التربية .

ومع ذلك فقد يكون الإنسان مخطئاً جداً إذا شك من اجتماع العقل والمادة في شخصه اجتماعاً لا يخطر منه إلا إذا لم يحسن استعماله . فإنه هو بدياً الركن الأصلي للفضيلة التي هي الجزاء الأخير للحياة الأخلاقية وكثرها . ولا فضيلة بلا حرب لأن من البين الواضح أنه ما لم يكن حرب فلا ظفر . زد على ذلك أن الإنسان المحب للخير والذي علمته التجربة يستطيع أن يحول إلى منفعة ذلك التأثير الواقع من المادى على المعنوى . فإنه بتدبير الجسم على طريقة معينة تمتدل شهوات النفس، واتباع نظام معين يمكن بلوغ صحة النفس من طريق صحة البدن ولو بالجزء " النفس الصحيحة في الجسم الصحيح " . فالروح هي التي نظمت البدن بدياً، وهي التي أخضعت إلى السلطة المناسبة وحصرته في حدوده الحقيقية . ولكن الجسم لعله غير معروفة رذ إليها ما أخذ منها، وبدون أن يزعمها بعد ينقل إليها سكينه وسلاماً تنفع بهما في تيجويد فهم الواجب وحسن القيام به . فاجتماع الروح والجسم هو بمقتضى ذلك نعمة . فالتضجر منه نقص في معرفته كما تفعل القلوب الصافية أحياناً، إذ تستعمل القدر لنقص هذا الاجتماع، إما بدهاء اعتسافى، وإما بالغفوق في الزهد .

ذلك على التقريب مجموع علم الأخلاق والمسائل التي يجب عليه البحث في جميع تفاصيلها والاحاطة بها من جميع وجوها . إنه يعلم الانسان أين مصدر الخير والشر في نفسه ، فهو يربطه بذاته وبأمثاله وبقائه تعالى يرى لا انقسام لها . وعرضه أن لا يعلم الانسان الفضيلة بالضبط ، بل ما هي الفضيلة وما هي شروط اكتسابها . فان الفضيلة لا تكون إلا من القيام الفعل بالواجب . ولا يكون المرء فاضلا ليجرد انه يعلم ما يجب عمله ، بل فضله في أن يعمل ما يجب عليه ، وهو عالم — بوصف أنه مخلوق مفكر — لماذا هو يفعل على هذا الوجه بعينه دون وجه آخر من وجوه الفعل . غير أن هدى الانسانية الى خصائص الفضيلة ، وإيقافها بجلاء على الغاية الحتمية لجميع الأفعال الانسانية ، وتعيين الطرق الموصلة الى هذه الغاية ، كل أولئك خدمة عظيمة . ولا محل للدعش مما تُجْزَى به هذه الخدمة من الاحترام والمجد . ولقد يصعب التمييز بين المبادئ التي تترأى على مسرح الحياة الدنيا ، وتتنازع قلوب الناس ، لأنها في الغالب غامضة ومربكة حتى بالنسبة لأولى الأبصار . أما على مسرح الضمير ، فان تلك المبادئ ظاهرة بلاء ساطع لا يستريه محاق إلا من مرض القلب وعميائه .

إن النقطة الأساسية لهذا العلم هي أنه يبين للانسان أن قانونه هو عمل الخير دائما مهما وقف في طريقه من العقبات التي يسببها تصدد الأشياء الانسانية ، وأن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مقرونة بالتضرع مع استسلام ، بل مع ثبات وبسالة إذا اقتضى الحال ذلك . طاعة لأوامر العقل المنشورة في الضمير ، والتي قبلتها إرادة لها من سلاسة القيادة ما لها من حجة الذكاء . تلك الأوامر التي يمكن أن تمثل أمام الشخص بأنها أوامر الله . ذلك هو مركز الحياة كما هو مركز العلم ، ولكنه مع ذلك

أيضا ميدان التفاضل في النظريات وفي العمليات ، فان الفرد يأتي الشر على العموم إما عن عدم التفات وإما عن جهل ، ولا يكاد يقارف الإثم أبدا بعد تدبر وروية طامسا بأنه يرتكبه وإن كان من الطبايع ما هو من الشقاوة بحيث إن أجمل مواهبها لا تخدم إلا الرذيلة . غير أنه في العلم لا عذر بالجهل ولا بعدم الالتفات ، وإذا كان التسامح في ماجريات الحياة يلزم كثيرا حتى بالنسبة للجنّة ، فانه لا يلزم أبدا بالنسبة للنظريات الفاسدة ، بل يجب دحضها بلا شفقة وإيضاح خطئها ليقول خطؤها . يجب مداعبتها أمام محكمة الضمير التزينة وإدانتها نهائيا بلا استئناف . وليس بجانب نظرية الخير الذي هو الواجب الوحيد على الانسان إلا حل آثر يمكن وهو نظرية المنفعة مع ما يقترب بها من التيه والحنايا التي تشعب فيها شخصيتها وتضل طريقها . فان المنفعة تظهر على صور عديدة . تظهر أولا على صورة من الخشونة بكمكان ، وتلك الصورة هي الثروة مع كل الخيرات الثانوية التي تؤلفها ، ثم على صورة مصقولة نوعا وهي صورة اللذة مع جوازها التي لا تقاوم ، ثم على صورة أقل تيمنا وأكثر قبولاً تبدو في رواء حسن خداع وهي السعادة .

إنه يجب على القانون الأخلاقي ، وبالنتيجة أيضا على علم الأخلاق أن ينكر المنفعة ويحاربها على أي شكل كانت عليه من الثروة أو من اللذة أو من السعادة نفسها ، وأن لا يقبل أي واحد من هذه العوامل على أنه عامل لسلوك الانسان . لا شك في أن هذه العوامل هي المتسلطة فعلا في الغالب ، بل قد يكون من الحسن أن تسلط الى حد معين ، ولكن ليس لواحد منها أن يدعى السلطة ، ولا أن يقتصب لنفسه السيادة دون مبدأ الخير صاحب السيادة وحده . ان قانون الأخلاق الذي نمتلكه القلوب الهالكة أو الضعيفة بالوان قاسية هكذا ، لكي تسهل مخالفته ، لا يحرم الانسان من الثروة

التي هي ثمرة عادية يستحقها لعمله ، ولا من اللذة وهي حاجة طبيعية له ، ولا من السعادة التي هي رائد جميع مجهوداته . ولكنه يهديه الى أنه يجب عليه في بعض الحالات على ندرتها أن يضحي بخير بالقوة وبالذائد وبالسعادة بل بالحياة ذاتها ، وأنه اذا لم يعرف أن يقرب هذا القربان ، فانما هو يعبد الأصنام ولا يعبد الله الحق ، وأن هذه التضحيات على ندرتها عند الذي يفهمها تكفي لكشف القناع عن قانون الأخلاق في أسنى بهائه . وبما أن الخير هو الذي ينال الظفر عند أكبر المنازعات وأشدها علانية ، يكون بذلك هو السيد الحقيقي للانسان ، ولا تكون جميع العوامل الأخرى المتولدة عن المنفعة على درجات مختلفة كالثروة واللذة والسعادة إلا كما يكون الطاغية العالم لرعيته .

على ذلك ليس في علم الأخلاق أعذار لهذه النظريات المنبوذة التي تضع المنفعة فوق الخير مهما كان ظاهرها جذابا ، ولا للنظريات الأخرى التي هي أقل منها إثما والتي ترمي الى التوسط وترغب في التوفيق بين الخير وبين ما تسميه بالمنفعة المشروعة . فانه إذا كانت المنفعة المشروعة هي الخير فعلا لم نستبدل كلمة خفية الدلالة أو على الأقل مبهمة بكلمة من البساطة والجلالة بموضع ؟ وكم من خطر في هذه التباير التحكية في الألفاظ كما نبه على ذلك " سيسيرون " منذ قريب من ألفي عام . ان المنفعة المشروعة هي « المنفعة » على كل حال . وتأويلها يمكن أن يتغير على الدوام ، لا بتغير الأشخاص فقط ، بل بتغير في الشخص الواحد نفسه ، فان المرء لا يستطيع أن يجد لمنفعته أصلا ثابتا لا يتغير مهما حاول أن يجعل منفعته مشروعة دائما .

إذا كانت المنفعة المشروعة هي شيئا آخر غير الخير ، فالواجب إذن إهدارها أو على الأقل إزالتها منزلة التابع ، وحيث لا يمكن المنفعة المشروعة أن تكون أولى بالتسلط على الإنسان من المنفعة على معناها العام غير المقيد بقيد المشروعة .

أقول : إن علم الأخلاق على النحو الذى ذكرته هو وحده الحق ، وإن كل ما حاد عن هذا النحو باطل . إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الإنسان ومن حيث أنه يهديه إلى سواء السبيل . إنه ليضع الإنسان فى أوج كماله الحقيقى فوق جميع الموجودات المحيطة به وتحته عرش الله . انه لا يعظم الإنسان ولكنه مع ذلك لا يحط من قدره . يُخضعه الى قانون حكيم أمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بمجزيته إن لم يكن باستقلاله . وصفوة القول أنه طريق الإنسان الى الخلاص إذا استمسك به ، غير أن هذا العلم لا ينجذع على مركزه ، فانه اذا كان يحس بأهميته ، فانه يحس أيضا بمحدوده . وليس لأنه قد ينجح فى هدى بعض الأفراد يتشبث بتلك الدعوى العريضة وهو أنه يستطيع أن يحكم الأمم . على أنه لا يمكن أن يوجد للأخلاق قانونان اثنان . وإن من البين أن السياسة خاضعة للشرائط التى يخضع لها علم الأخلاق الخاص بالفرد . ولا تنفير المبادئ عندما تطبق على الأمة . غير أنه فى تلك الهيئات الكبيرة التى تحتوى جماعات لا تحصى ، والتى لها عوامل متعقدة تكون الحياة الأخلاقية أكثر إبهاماً وأشد صعوبة منها وهى على المسرح الضيق لضمير الفرد . ان السياسة لم تكن ترتقى حتى الآن عن مستوى المنفعة ولم تكن لتطلع إلى مستوى أعلى منه ، فان الغرض المألوف لرجال السياسة إنما هو خدمة الأمة التى يتولون زعامتها . خدمتها بأى ثمن ولو ضحوا فى ذلك بالعدل وبالخير ، أعنى تنمية قوتها وسلطانها وثروتها وأمنها وشرورها . وعلى الوصول إلى هذا الغرض يقفون عبقريتهم وعطية يملقون مجدهم . وقد تختلف الوسائل التى يتخذونها لهذا الغرض باختلاف الأزمان . على أن من غلط التمدن حقه أن لا يعترف بأن هذه الوسائل آخذة فى التحسن . غير أن السياسة لما تزل على بعد شاسع من مبدأ الخير المقرّر فى قانون الأخلاق . فكمن طرق وعرة لا يهدّ للسياسة

من ركوبها حتى يعترف لها علم الأخلاق ببنوتها الشرعية . وكَم من رذائل وضلالات يجب استئصالها ، يكاد علم الأخلاق في هذه الأيام كما كان في أيام أفلاطون يعرض عنها بنظره وينأى عنها بجمانه وهو يرى لحال رجال السياسة أكثر من أن يلومهم . فانه إذا كان لا يزال من الصعب إصغاء القلب إلى العقل في باطن الفرد فأصعب منه جدًا أن تصنى إلى العقل قلوب الأمم . كل ذلك مع افتراض أن رجل السياسة قد أوتى هو نفسه سعادة الإصاخة إليه . إن الفلسفة قد باعَت من السياسة بالأمنية العقيمة التي تنمّاها تلميذ سقراط ، وليس لها على ذلك من العزاء إلا الأنظمة السياسية الخيالية العقيمة التي تُمنى بها نفسها أحياناً ، تغير لها وهي مستمرة مع ذلك في تعاليمها أن تسلم أمرها في هذا الصدد للعناية الإلهية التي لا يزال لفعالها في الممالك نصيب أوفر حفظاً منه في حظ الأفراد . ولكن علم الأخلاق يكون آثماً في حق الإنسانية إذا تخلّى عن منزلته لمنفعة السياسة كما قد نصحبوا له بذلك أكثر من مرة . فإن الشرف الحق للسياسة هو أن تطابق جهد المستطیع علم الأخلاق الأزلی ، وأن تطوى كل يوم بالارتقاء إليه شيئاً من مسافة البعد بينه وبينها . غير أن السياسة يمكنها أيضاً في دورها أن تسهم علم الأخلاق وتجيّسه بأن حكومة الجماعات تكون أسس قياداً وأدق نظاماً لو أن جميع الأعضاء الذين يؤلفونها كانوا فضلاء بقدر ما ينبغي ، إذ من المبین على الحكماء أن يكونوا أمة أخياراً مطيعين ولكن الظاهر أنه ليس على السياسة أن تخرج حكاماً بل عليها فقط أن تتفجع بهم فيما هم له أكفاء .

إنی بما آتیت علی عجل من هذا الرسم لعل الأخلاق لا أدعى هذا الرسم لى ، فقد أخذت أكثره من قرارات سابقة سهلت على ما حاولته من الرسوم التي لا أنكر أنى نشبتها مباشرة في مسرح مشاهدة الضمير ، ولكنى مع ذلك تلقيتها أيضاً عن السلف



وانى - وأنا أخذ علم الأخلاق أتى وجدته في قلوب الصالحين - أعلم حق العلم أن هؤلاء أيضا لم يدعوه بأنفسهم بل تلقوا كثيرا من هذا الميراث الشريف عن الأجيال التي قبلته لهم . وأعتقد إذن أنه على هذا المقياس يمكن الحكم بالعدل على المذاهب المختلفة المسطورة في تاريخ الفلسفة ، وأنه بمقارنتها بالمثل الأعلى لهذا العلم على نفسه يمكن الحكم بالعدل والضبط على ما تساويه تلك المذاهب . فانها كلها قد شاطرت في إبلاغ العلم الى حيث هو الآن . وما هو إلا ضرب من الاعتراف بالجميل أن نعين لكل مذهب نصيبه من هذا العمل المشترك . وحسبنا في هذا الصدد أن نذكر أفلاطون وأرسطو و"كنت" لأنهم الأكابر وأضيف إليهم أيضا الرواقية التي يمكن أن توازيهم متى كانت لا تنقسمهم ، لكنها خالية من التحيز العلمى المطلوب ، لأنها ليست شخصية . فن أربعة المذاهب ، لليونان وحدها ثلاثة ، والأزمان الحديثة ليس لها إلا مذهب واحد . ليس هذا محلا للعجب فان العقل اليونانى في هذه الأشياء له فضل الارتقاء على عقلنا وفضل تنقيفه ، فلتقبل هذه النعمة وكثيرا غيرها كما يتقبل الأبناء الشاكرون ، ولتعرف كيف نستثمرها دون أن نثار من تلك الأم المنعمة .

هذه المذاهب الأربعة كلها مطابقة على نسب مختلفة لقانون الأخلاق على ما رسمناه . إنها أصدقاء أوفياء للخير والفضيلة ، ولم يعمد الواجب من بين نصرائه أشهر منها . فهي تتشابه إذن من هذا الوجه إذا تغايرت من وجوه أخرى . وما هى إلا تراجم مختلفة الزاينية قلة أو كثرة لفكرة واحدة . فعلام نقطع هذا الوصل ونودى بهذا التوافق التام الذى كان جم المائدة على النوع الانسانى ، بأن ندخل بينها المذاهب المضادة ؟ وفيهم نشرف المذاهب الفاسدة بأن نقنعها ؟ فان الناس حين يرزقون حب الخير والشغف به عن تمييز، يرزقون في آن واحد كره الشر الذى تسبق قلوبهم الى دفعه

بمحض الغريزة، والذي تميزه عقولهم المستنيرة وتحكم عليه لاله . فلا شك في أنه يمكن أن يترك الى جانب "أرستيب"، و"ديوجين" نفسه و"أبيقور" و"هلاسيوس" في معرض إيمان سقراط وأفلاطون و"مارك أوريل" و"كنت" على أن المذاهب التي تدعو الى الرذيلة في صورة اللذة أو السعادة قد كان لها مع ذلك من التأثير أقل مما يظن فليست هي التي أنشأت فساد الزمن الذي ظهرت فيه، بل زادته انتشارا بترويجها إياه . هذا ما لاشك فيه . غير أنه اذا أقم النظر في الأشياء ، يرى أن هذه المذاهب تجد في ميول الإنسان الطبيعية من النصرة أقل مما تجد من العقبات ، وأن القلوب القليلة التي تفسدها قد كان شطرها فاسدا من قبل أن تعبت بها . وضلالات هذه المذاهب ظاهرة بارزة قد يكون من غير النافع تبينها ، والأحسن فيما أعلن أن يلتزم في حقها جانب السكوت العادل المزرى بها . وليس الأمر كذلك في حق الأغلاط التي ارتكبتها أيضا أولئك الرجال العظام الذين هم محل احترامنا . فانها لكونها صادرة عنهم هي الحقيقة قليلة الخطر، ولكنها تشوه جمال مذاهبهم وترى بالكمال الذي يشدونه . فيحسن أن ينفي عنهم اذا أمكن حتى تلك النكت الخفيفة، لكي يظهر قانون الأخلاق في صفاته التام الذي هو آكد وسيلة له في اكتساب القلوب . ولقد صدق "كنت" إذ يقول<sup>(١)</sup> : ان السبب الغالب في أن كتب علم الأخلاق قليل تدققها وقرانها أنها ليست صريحة الى حد الكفاية . يظن الأخلاقيون من الحذق ترك تمثيل الواجب أمام الناس بكل ما هو عليه من زهادة وعظمة، فيفشلون بهذه الإدارة غير النافعة التي لا يفهمها الضمير . على ذلك يكون أنفع لعلم الأخلاق في عرض المذاهب أن لا ينم النظر إلا في القواعد الطاهرة لأحاسنها . وأما الباقي فانه لا يستحق أن ينظر اليه .

(١) ر . كنت . أسس ميثاقنا الأخلاق ص ٤١ الترجمة للفرنسية لموسيو برني .

أبداً بمذهب أفلاطون .

مذهب -  
وأفلاطون

يُنَّ أن الكلام على أفلاطون هو الكلام على سقراط في آن واحد . فقد يجوز أن يكون التلميذ قد تحوّل عن مذهب أستاذه فيما وراء الطبيعة وفي المنطق وفي السياسة . أما في علم الأخلاق فإن سقراط وأفلاطون ليسا الا واحدا . وقد يصعب على النظر الشاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر . فان أفلاطون قد كتب ما كان من سقراط فكراً وقريراً وفعلاً . وماذا عسى أن يعزى الى رجل يوضع نظرية خلود الروح بأن يشرب السم الزعاف؟ بل كل ما يمكن توجيه النظر اليه هو أنه لا يوجد من التأثير ما يوفى إحساساته وأعماله حقها من العظمة . أسلوب أفلاطون لا مثيل له من أى وجه، ولكن حياة سقراط بتسامها عزت عن المثل هي والبطولة التي توجتها وفسرتها وكانت خاتمة لها . قد يمكن الاعتقاد بأن سقراط لو أراد أن يسطر تقاريره الخاصة لما أجاد مثل ما أجاد أفلاطون، ولكن هل لا يمكن الشك أيضاً في أن أفلاطون لو كان في موضع سقراط لفعل خيراً من فعله؟ انهما متكاملان أحدهما يكمل الآخر . ولما كان في علم الأخلاق حتى في جهته العادية الصرفة يجب أن يكون للعمل نصيب وافر، كان من حسن حظ العقل البشرى أن كاتباً كأفلاطون يصف رجلاً كسقراط . إنها ليست فقط نظرية يقررها بل هو تاريخ صحيح برويه، لا بل هو مذهب حي، لدروسه فضلٌ أن قائلها يعمل بها . إنها سامية وبسيطة وليس في مبادئها شيء من المحال ما دام الذي يوصى بها قد نفذها هو نفسه وبذل لها ثمنًا غالباً هو حياته، فقد يكون خطأ من قدر سقراط وأفلاطون جميعاً أن يفرد أحدهما عن الآخر . وخير لنا أن لانفرق بينهما بعد في تقرير مذهبهما الأخلاقى، كما لانفرق بينهما في الإجلال .

كما أن أفلاطون لم يتخذ أبدا نظاما تعليميا لقرى مذهب، وآثر على تخرج العلم حرية القصص وعذوبته . كذلك يضطر من يحصل نظرياته الى اتخاذ ترتيب تحكى خلو من القيود . وإن ما استوخاه هنا هو النحو الذى جرينا عليه آنفا فى تلخيص الحقائق الأساسية لمعلم الأخلاق ، وذلك النحو قليل الضرر فى عرض مذهب أفلاطون ، مادام أنه هو نفسه أول من كشف لنا عن هذه المذاهب العجيبة بأن ترك أستاذه يتكلم ، فقد يمكن أن يقول إنه مخترع هذه الطريقة ، فاذا قلناه فى هذا الترتيب عند مطالعة هذه المذاهب وبحسبها معه نكون لم نزد على أن رددناه اليه ضعفين .

بدأ ليس من الأخلاقيين من فهم الضحير أحسن من أفلاطون ، مع أنه لم يسمه باسمه الحقيقى ، اذ كان لا يميز بينه وبين العقل ، غير أنه لا يوجد من عرفه ووصفه أحسن منه ، فإن أول ما تنصح به الحكمة للانسان أن يتعزف نفسه بنفسه . قاعدة أقرها أحكم الآلهة على لسان هاتفه المحترم ونقشها على جبين معبده : " تعزف نفسك بنفسك " هذا المبدأ هو أساس كل علم وكل فضيلة ، فإن سقراط آخر حياته « يفتخر بأنه يمشى دائما على مبدأ "دلفوس" ويرى من المضحك أن الانسان وهو على تلك الحال يحمد من الوقت ما ينفقه فى الأشياء الخارجة عنه ، والى تحول نقطة العقل عن مجراها وتشتتها . أما هو فانه يقف عند محاولة أن يميز ما اذا كان الانسان « فى الواقع أشد نكرا وأكثر شراسة من ثيون<sup>(١)</sup> أو كائنا وديما بسيطا مطبوعا بطابع « من الشرف والقداسة » . ونظرا الى أن الهيكل الساذج للعانى وعلى الأخص معانى الخير والجميل هو فى أنفسنا حاصل لنا فى وجود سابق على هذا الوجود بحسب

(١) هو أحد آلهة المصريين وكان معتبرا أنه مصدر جميع الشرور ، فلما قل الى بلاد اليونان مار « المارد ثيون » .

اقتراض لأفلاطون عزيز عليه ، فليس علينا للحكم على الخير والشر إلا أن نعتبرهما كما هما في أنفسنا بعيدا عن نظر الناس والآلهة دون أن نفكر في النتائج المأساوية التي قد ينتجها أحدهما أو الآخر كالجهد والشرف، والثواب والمقاب . في هذا الفحص القطعي يلزم أن لا يلتفت الى الظواهر ولا الى الآراء بل يلزم « أن يرى كيف أن » « الخير والشر هما ما هما بنحائيهما في النفس التي تحويهما » . وبقي راقب الإنسان نفسه على هذا النحو عرف « لطبعه جزئين أحدهما حيواني وحشّي، والآخر » « على الضدّ، أنيس إنساني بل روحاني . وما كان الأول إلا ليخضع الى الثاني » « الذي يروضه ويهذيبه <sup>(١)</sup> » .

وقد استعار أفلاطون استعارة أخرى لجوّد بيان هذا الطبع المزدوج للإنسان فقال :

« فلتصوّر أن كل واحد منا هو ما كينة حية خارجة من يد الآلهة . فالشهووات » « التي نحسها هي كأنها حيال أو خيوط يجذبنا كل الى ناحيته، وبتماكس حركاتها » « تجذبنا الى أعمال متضادة . وهذا هو ما يقرّر الفرق بين الرذيلة وبين الفضيلة . » « ولكن الحس السليم يدلنا على أن واجبنا أن لا نطاول الا أحد هذه الخيوط ونتبع » « اتجاهاه وتقاوم شديدا كل ما عداه من الخيوط الأخرى . ذلك هو خيط الذهب » « المقدّس . خيط العقل الذي هو القانون العام للملك وللأشخاص . ينبغي أن » « يكون الحكم للعقل ما دام أنه هو محل الحكمة وأنه مكلف بأن يهبر على النفس » « بتمامها . ولا ينبغي البتة أن يصنّى المرء في نفسه إلا الى صوت العقل، لأن »

(١) أفلاطون، ترجمة فيكتور كوزان — فيدر ص ٩١ — أولياد الأول (الطبعة الانسانية)

ص ١١٤ و ١٢٠ فيسدون (الروح) ص ٢٣٠ — الجمهورية ك ٢ ص ٨٣ و ٨٥ وك ٩

ص ٢٢٧ و ٢٣٠ — طيماوس ص ٢٣٥

« العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا . ولأن يعتقد المرء أن  
 « النفس تسمو بالمعارف أو بالثروة أو بالجاه والسلطان ، ذلك ليس إلا قصا  
 « فيما يجب من تشريف ما في نفسه من الجهة القدسية ، وتفريطا منه في إكرام  
 « نفسه ، فإن إكرامها الحقيقي يتحصّر في الدأب على تنمية الفضيلة فيها وحمايتها  
 « من الكبرياء واللذات ، ومن الترف الذي يوصلها تخب عن احتمال المشقات  
 « الضرورية ، ومن الخزع عند لقاء الموت بل حمايتها أيضا من جواذب الجميل ،  
 « فإن الجميل لا ينبغي أن يؤثر على الخير، بل يلزم أن يقال : إن كل ما على سطح  
 « الأرض وما في باطنها من ذهب لا يستحق أن يوازن بالفضيلة . وإن المرء  
 « إن لم يقصر تشبته على الخير وحده بكل قواه، كان موردا نفسه ذلك الكائن  
 « القدسي<sup>(١)</sup> موارد العار والاحتقار . »

ذلك هو رأى أفلاطون في النفس الانسانية ، ونعم الرأى هو .

غير أنه اذا كان العقل هو بالمعنى الخاص آلة الفيلسوف ، فليس هو البتة ميزة تفرد  
 بها ، فإن جميع النفوس ولو أقل استنارة من نفسه تشاركه فيه . انها كلها سواء  
 « من ذا الذى يستطيع أن يقول بأن نفسا هي أكثر أو أقل نفسية من  
 « نفس أخرى ؟ »

« لما أشفق المشتري على الناس من منازعاتهم الوحشية ، أرسل اليهم المربخ  
 « ليهب لهم من الحياء ومن العدل ما يقرّ نظام الملائن في نصابه ويشدّ أواصر »

(١) القوانين ك ١ ص ٥٤ — الجمهورية ك ٤ ص ٢٤٠ وك ٩ ص ٢٢٢ — طيارس ص ٢٣٥ —

كرتون ص ١٣٥ — فروطاغوراس (السفطائين) ص ٥٧ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٤ —

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٩ — فيدون ص ٢٦٦

« الاتحاد الاجتماعى ، وأمره أن يوزع هذه الفضائل على جميع الناس بلا »  
 « استثناء ، وأن لا يختص بها بعضهم دون بعض ، كما هو الحال فى ضروب »  
 « الفنون الأخرى . قال سيد الآلهة : لأنه اذا لم يشترك الناس جميعا فى هذه »  
 الفضائل صارت عمارة الملائك أمرا محالا . من هذا نشأ اتحاد جميع الضمائر فى الجواب  
 اذا أمكن استجوابها ، كما استجوب سقراط "بولوس" فى كتاب "غريغاس" : أن  
 الرذيلة هى أكبر شر يخافه الانسان ، وأن الفضيلة هى أكبر خير يناله . على رغم  
 الجهل المطبق والأوهام السائدة والمنافع الملزمة والشهوات ، فانه لا يوجد فى الناس  
 قلب لا يقول اذا أصغى الى ذاته : لأن يقع الظلم على الانسان خير له من أن يأتيه ،  
 ولأن يكون المرء ظالما شره من أن يكون مظلوما . تلك هى «القواعد التى تعلما»  
 « الذوق العام ، والتى يرتبط بعضها ببعض بأربطة من الحديد والماس » كما يقول  
 أفلاطون .

و بمقتضى ذلك كان الواجب الأول على الانسان ، بل الواجب الوحيد الذى يشمل  
 جميع الواجبات الأخرى هو أن يسلك فى الحياة سبيل العقل المستقيم . وإن أكبر  
 خطيئة يرتكبها ، وأكبر جهالة يقع فيها إنما هو أن يعصى العلم والحكمة والعقل ،  
 وهى ثلاثها سادته الحقيقيون . إنما هو أن يكره شيئا حكم هو بأنه حسن جميل بدلا  
 من أن يحب . إنما هو أن يحب ويعاقب من يحكم هو أنه ردى . على أن النفس  
 تجدد طمأنينة نائمة ، وقوة أيما قوة حينما تنفق إحساساتها وأعمالها ، فتتعبط بأنه ليس  
 لها أن تعود باللائمة على نفسها فى فكرة أو عمل ظالم فى حق الله أو فى حق الناس .  
 وإن أكبر حرب فى الحياة هى الحرب التى تقع بصدد صيرورة المرء فاضلا أو شريرا<sup>(١)</sup>.

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٣٨ — غريغاس (البيان) ص ٢٦٢ و ٣٦٧ — الفوائد

ك ٣ ص ١٦٧ و ١٦٥ — غريغاس ص ٤٠٢ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٦٥

وقد يقع المرء في الضلالة إذا هو ظن أنه الرجل الذي له قيمة تقضى عليه أن يحسب حساباً لـ الموت أو الحياة، بدل أن يقصر سعيه على البحث فيما إذا كان ما يعمل هو خيراً أم شراً، وما إذا كان عمله عمل رجل صالح أم عمل رجل سوء . كل امرئ اختار مركزاً ، لأنه رآه أشرف من سواه ، أو لأن رئيسه وضعه فيه ، يجب عليه أن يقيم فيه ثابتاً ، ولا ينظر إلى الخطر ولا إلى الموت، ولا إلى شيء آخر غير الشرف . كذلك كان سقراط ، لما جرى به ليحاكم أمام الشعب الاتيني على تهمة كبرى ، لم يتأخر البتة عن تنفيذ هذه المبادئ بالعمل . فلما كان يخدم وطنه في ميدان القتال ، احتفظ كما يحتفظ الجندي الباسل بجميع النقاط التي وضعه فيها القواد في يونية وفي أنفيوليس وفي ديوليم . كذلك لم يكن ليتحول عن المركز الذي خصه الله به ، بل دأب على درس الفلسفة على رغم انطوار الهائل الذي كان يهدده ، حتى إنه لما مثل أمام القضاة ، لم يخطر بباله ليتق الموت أن يتنازل إلى التخضع بسؤال العفو ، ولا إلى التليقات العادية التي اعتاد الناس أن يستلذوا بها شفقة القضاة . وما كان الكلام هو الذي يعوزه في هذا الصدد ، بل الذي كان يتقصه هو عدم الحياة من نفسه ، فلم يزل عن عزته إلى سكب الدموع ، وما يستيحه المتهمون المستبينون بكرامتهم من الدنيا ، كان الخطر الذي هو فيه لم يكن في رأيه داعياً إلى إتيان ما هو غير خليق برجل حر . فالشان أمام المحاكم كالشان في ساحة القتال ، لا يُسمع للره أن يتذرع بأي وسيلة من الوسائل المختلفة لحفظ حياته . فكأنه في الحرب لا ينبغي البتة أن يُلقى المحارب سلاحه ، ولا أن يطلب الأمان ، كذلك لا ينبغي البتة تلقاء غيرها من الأخطار أن يتسفل إلى حد أن يقول كل شيء ، ويعمل كل شيء . كذلك مضى سقراط ، من غير أن يخسر من شرفه شيئاً

(١) أفلاطون — تقرظ سقراط ص ٩٠ و ٩١ و ٩٤



إلى الموت الذى حكمت عليه به المحكمة ، وترك الذين آتهموه ملطخين بوصفات الظلم والعار التى حكم عليهم بها الحق . لزم عقابه كما أنهم لزموا عقابهم . والشأن فى ذلك كما يقول هو أن كل شئ هو على أحسن ما يكون . ليس المهم أن يعيش المرء ولكن المهم هو أن يعيش عيشة حسنة . ذلك المعنى هو الذى حمل سقراط على أن يرفض خدمة المخلص "كريتون" فلم يشأ أن يهرب من السجن ليخلص من حكم ظالم ، لأنه يعلم أن هذا الحرب مهما برره الظاهر ، فإنه ليس فى الواقع إلا مخالفة لقوانين الوطن .

ذلك هو إذن المبدأ الأول الذى فزره سقراط ، وأيده بالمثل الفعلى . هو أنه لا ينبغي البتة إتيان الشر بأية حجة كانت ، بل ليس سائغا أن يدفع الشر بالشر ، ولئن قيل : إن العدل إنما هو إيتاء كل إنسان ماله ، فليس معنى ذلك فى عرف الحكيم أن الرجل العادل يجب عليه لأعدائه الشر ، كما يجب عليه لأصدقائه الخير ، فليس عمل السوء لأى إنسان من العدل فى شئ .

من هذا المبدأ استنبط سقراط نتيجة ضرورية ثابتة لم تكن من قبل ، وهى أن النفس متى كسبت السيئة بعامل الجهل أو الضعف ، على الرغم من شدة تحفظها ، فأقول ما يجب الاهتمام به هو شفاؤها من المرض الذى أصابها ، والذى يمكن أن تشفى منه . وعلاج الخطيئة إنما هو العقاب ، فلا ينبغي للذنب أن يتذمر من العقاب الذى أصابه إما بيد الله أو بيد الناس ، بل يجب عليه أن يقتبط بالبلاء الذى يكفر سيئته ويخلص نفسه مهما كان مؤلما . إن العقاب ضرب من الطب المعنوى ، وشأن المذهب الذى يحاول اتقائه شأن المريض الذى قد يؤثر المرض المهلك على أن يذهب إلى

(١) أطلاطون - تقرير سقراط ص ١١٤ و ١١٥ - كريتون ص ١٤٣

الطبيب الذى يعيد اليه الصحة بالحديد أو النار . ولا يعزب عن سقراط أن هذه المبادئ يبين عليها بادئ بدء أنها تصادم الرأى العام . وفى الحق أن من النادر فى الواقع أن يوجد جنّة يأتون ليساموا أنفسهم الى العدل الذى يقتض منهم ، ولكن قد يكون ذلك مما لا يعبأ به ، فانه يلزم أن لا نهتم بما ستقوله عنا القوغاء ، بل بما يقوله الذى يعرف العدل والظلم . وهذا القاضى الوحيد لأعمالنا إنما هو الحق ، إنما هو الله . فإذا جهد المذنب ، كما هى العادة ، ليخلص من العدل ، فأنما هو حقيق بأن يرى له ، حيث يضيف الى سيئته الأولى التى هى الجنابة سيئة أخرى شرا منها ، وهى بقاء تلك السيئة من غير عقوبة تكفرها . لكن القلب المخلص المستقيم متى كسب الخطيئة بالمصادفة ، عجل الى طلب العقوبة راغبا فيها ، لأنهاهى التى تصلح بينه وبين نفسه وبين الفضيلة<sup>(١)</sup> .

أنظر كيف يفهم تلميذ سقراط قانون الأخلاق ، فبعد أكثر من ألفى سنة وبين ما نحن فيه من أنوار المدنية ، ماذا عسانا أن نزيد على هذه المبادئ الشريفة ؟ وماذا قد يأتينا العلم ولم يكن ذلك الحكيم قد علمنا إياه ؟ إنما هم ينقلون إلينا هذه التعاليم الربانية على ألف شكل ، ولكن ماذا غيروا منها ؟ ليس لهم حلاوة قول أفلاطون ولكن هل جاءوا بسوى تكرير دروسه الخالدة ؟ كلا إنها من العظمة ومن الحق بجيت إن زعزعها أو نقضها لا يكون الا هداما لعم الأخلاق والفضيلة لا أقل .

لكن ليطمئن مابنا من ضعف ، فان أفلاطون أكثر اعتدالا من أن نخشى قسوته المتناهية ، وإنه لأحكم من أن يجاوز الحدود . لئن أفسح للواجب هذا الميدان الرحيب ، فقد أعطى السعادة نصيبها ، بل أعطى اللذة حقها أيضا . ولم يشأ أن يحرم

ميلنا الطبيعي إياها، ولكنه أراد أن يرينا أين توجد في الحقيقة . يجب على الانسان أن يحرس صاحبه الفشومين اللذين هما في باطنه : اللذة والألم وما منهما من الآمال والمخاوف التي تصاحبهما ، فلا ينبغي له أن يصنى إليهما إلا في حدود الاعتدال . إن هما إلا ينبوعان بسهما الطبع فلا يزالان يريان بلا انقطاع ، فأيا كان من مملكة أو فرد عرف أن يفترق منهما بالقدر اللائق ، وفي المكان والزمان اللائقين ، فهو سعيد ، وأيا كان على ضد ذلك ، بحيث ينضج منهما بلا تمييز ولا تناسب فهو شقي . الخير الأكمل كما عرفه أفلاطون في كتابه "فيليب" أو "اللذة" ليس كله في العقل ولا في اللذة ، بل هو في مزيج منهما جميعا . ونسبته فيهما مما يلقى تصينه ، لكن الفيلسوف مع تقيده للذة لا يريد إهدارها كما حاولت مذاهب الغلاة من بعده زمان ، فان لديه سعادة العيش وشقاء مشكلة كبرى ليس عنده هم أشد من حلها على الوجه الحسن ، لذلك كان شديد الرغبة في أن يبين أن الفضيلة لا يقصر شأنها عن أن تكون أجمل شيء في ذاتها ، كما هو مسلم به ، إلا عند القول المرضية ، بل هي أيضا أضع وأسعد ما يكون .

تلك هي نقطة من الأهمية بأعلى مكان . ولما كانت شرائط الفضيلة في هذه الدنيا لا تتغير ، كان توضيح سقراط إياها يهتما كما يهتم معاصريه تماما ، فاننا لا تزال نشكو من المحن المؤلمة للفضيلة كما كانوا يشكون . وإليك ما ارتأته نفس الحكيم الكبيرة التي زهقت فريسة الظلم الصارخ .

إنه يستشهد فيها التجربة . أجل ، متى أراد المرء تذوق الفضيلة والتزامها منذ حداثة سنة ، لا يتركها كما يفعل المرتد عن مذهبه ، فانها تهز في القلب . أجل إنها تولد

(١) أفلاطون — القوانين — ك ١ ص ٣٣ و ٥٣ — فيليب كل المحاوره — الجمهورية ك ٩

ص ٢٠٠ — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧

لنا كثيرا من اللذائذ وقديلا من الآلام في جميع مدة الحياة . من ذا الذي يفكر حقيقة ويستطيع أن يؤثر الجنون والجبن والافراط والمرض على العقل والشجاعة والاعتدال والصحة ؟ من ذا الذي تلقاء مشهد الأحوال الانسانية يستطيع أن ينكر على العموم ، بعد الموازنة ، أن الفضيلة ليست أشمل سعادة من الرذيلة ؟ إنها فوق ما تحفظ على نصراتها من النعم النفيسة الباقية تكتسب مكافآت الرأي العام وتوزعها عليهم . إنها لا تمتدح البتة من يستقونها بإخلاص ، فإن الآلهة لا يتخلون عن أى كان يحاول بالمرون على الخير أن يتشبه بهم في الحدود الممكنة ، إذ ليس من الطبيعي أن كاشا على هذا الخلق يتخلى عنه الموجود الذي به يتشبه . فالفضيلة إذن مكفولة بحماية الآلهة . أما من جهة الناس ، أفليس الأمر كذلك أيضا ؟ أليس ما يحصل للقيثيين والأشرار هو عين ما يحصل لهؤلاء المستقيمين الذين يتجرون سريعا عند صدورهم عن مقر حفلة السباق لكن لا عند رجوعهم اليه ؟ يقبضون أولا بالسرعة ولكن على آخر الشوط يصيرون في حال تعة ، آذانهم بين أكافهم ، يزوون سريعا دون أن يتوجوا ، في حين أن العدائين الحقيقيين يصلون إلى الغرض حائزين قصب السبق ويتوجون بتاج النصر . أليس حظ العاديين عادة هو كذلك ؟ أليس حقا أنهم متى وصلوا إلى آخر مشروع من مشروعاتهم ، يكتسبوا من سلوكهم وعيشتهم اسما حسنا ، ويحصلوا من الناس حل المكافآت الواجبة لهم ؟ أليس أنهم يصلون متى بلغوا سن الزانة إلى ما يرجون من علو المناصب ؟ أما الأشرار فانهم وإن أخفوا أمرهم على العيون في شبابهم ، فإن أكثرهم ينفضح أمره ويرتدى بالسخرية في أنحريات أيامه ، ومتى صاروا أشقياء في شيخوختهم ، باءوا بمسبات الأجانب والمواطنين ، بل ما يلحقهم من المثلثات التي

(١) أفلاطون — القوانين ٢٦٧ و ٢٦٩ — الجمهورية ١٠ ص ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨

تكاد تصبحهم دائماً في هذه الحياة الدنيا ، وما يتلقاهم يوم القيامة من عدل الآلهة الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ان أفلاطون مقتنع بصدق هذه المبادئ في العمل الى حد أن كان يظن أنه مستطيع أن يمين بالأرقام المضبوطة مقدار المقارنة بين سعادة الرجل الفاضل وبين الشرير . وجد بحساب له خاص أن أولها أسعد من الثاني بسبعائة وتسع وعشرين مرة . وأنه ليريد فوق ذلك أن يسحر بهذه القواعد الجميلة التي هي ثمرات تجربة يؤيدها العمل اليومي نفوس الصبيان وهي لا تزال ليئة مطيعة ، ثقة منه بأن هذا الكلام يقر في عقولهم بأسهل من كل ماعده . ولما أفتق قلب شاب شريف مثل "غلوكون" كاد يطلق مناديا ينادى بأعلى صوته في الناس جميعا بهذا الحكم الذي أصدره ابن أرسطون : « أن أسعد الناس أعدلهم وأفضلهم وإن أشقى الناس أظلمهم وشرهم » .

الى هذه المشجعات التي لم تكن لحط مقام النفس أضاف سقراط نصيحة من شأنها أن تطمئنها وتكبرها . ان حوادث الحياة لا تستحق منا مثل هذا الاهتمام العظيم . العقل يهدى الى أن من الجميل الاحتفاظ بالبشاشة عند المصائب وأن لا يدع المرء نفسه الى الشهوة تلتقي به في اليأس ، وذلك لأن الانسان يجهل ما اذا كانت هذه العوارض في حكمة الآلهة خيرات أم شرورا ، ولأنه لا يكسب شيئا من وراء الحزن لها ، ولأن الألم ليس إلا عاقبا عما يلزم المبادرة بعمله في هذه المواقف . فالرجل العاقل المستقيم الأخلاق اذا حلت به مصيبة كفقد ولد له ، أو ضياع شيء آخر عزيز عليه يحتمل المصيبة بصبر لا يطيقه أى رجل آخر . وليس هو في ذلك البتة عديم الشعور ، لأن عدم الشعور في مثل ذلك الموقف حديث خرافة ، ولكنه يضع حدودا لألمه

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٨ و ك ٩ ص ٢٢٤ — القوانين ك ٢ ص ١٠١ —

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٤ و ك ١٠ ص ٢٥٦

سواء أكان في جمع من أمثاله أم كان منفردا بنفسه . فإذا يلزم إذن عمله في هذه المحن ؟ « أن يستشير المرء عقله فيما وقع ، وأن يصلح سوء حظه بأحسن الوسائل »  
 « التي يحكم بها العقل ، وأنت لا يروح للصدمة الأولى واضعا يده على جرحه »  
 « كالأطفال يضعون الوقت بالصراخ ، بل أولى به أن يروض نفسه على علاج الجرح »  
 « بأسرع ما يمكن ، وأن يرفع ماسقط ، وأن يتداوى بدلا من أن يتظير . ذلك »  
 « هو خير ما يستطيع الرجل عمله في المصائب التي تحمل به <sup>(١)</sup> » .

لا أظن أن عبقرية الحكمة المستنيرة بدرس عميق للضمير والحياة ، والمؤيدة بالثقة في الله ، تستطيع أبدا أن تعطي نصائح أثبت من هذه أو أدخل منها في باب العمل أو أبلغ في سبيل الحق . إنها الآن بالنسبة لنا مقتولة بحثا وإن لم تكن تكون مرعبة في العمل . ولكن هل فقدت هذه النصائح من جدتها شيئا منذ اثنين وعشرين قرنا ؟  
 فما أشمل ذلك النور الساطع الصافي الذي كانت تسكبه في شيا القلوب !

إذا كان أفلاطون هكنا عليا بكل ما يتعلق بقانون الأخلاق ونتائجها ، فإني لا أجده كذلك إلى هذا الحد فيما يتعلق بحرية الإنسان . لا شك في أنه يقبلها لأنه حيث لا حرية فلا أخلاق ، ولكنه يترك على هذه المسئلة الأساسية بعض غشاوة كان من السهل ملاحظتها . إنه أحسن في القول على لسان "هيروفت" باسم "لاشيزيس" إحدى "البركات" إله القضاء والقدر : « كل نفس تختار بكل قواها القرنين » (الجنى) الذي تريد أن تأمنه على حياتها . وإن التفضيلة التي لاسيد لها البتة تلزم « من يشرها وترك من يفترط فيها والله يرى من خيرتنا » . وقد أحسن إن قال في "القوانين" « أن الله قد ترك إلى تصرف إرادتنا الأسباب التي تتعلق بها »

(١) أفلاطون — الجمهورية ١٠ ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧

« صفات كل منا ، وإن كل إنسان هو كما يرضى أن يكون تبعاً للبول التي يترك »  
 « نفسه لها » . ولكنه يكرر مائة مرة وعلى صور شتى أن الخطيئة هي لا إرادة ،  
 وأنه لا أحد يأتي الشر بمحض اختياره . فإذا كانت الرذيلة لا إرادة ، تكون الفضيلة  
 كذلك ، ويكون الإنسان مكرها على إتيان الخير كما هو مكره على إتيان الشر ، وأنه  
 لا يأتي واحدا منهما بمحض إرادته الحرة . مع أنه لا أحد أقل من أفلاطون تسليما  
 بالقضاء والقدر ، لكن قد يأخذ سهواً لا يفطن هو إليه فيؤيد أحيانا نظريات مشكلة  
 تجر إلى هذه الطريقة المشؤمة المزرية . بما أن الرذيلة في نظره هي أكبر الشرور  
 لا يمكنه أن يعتقد أن الإنسان يريد البتة لنفسه شراً . ويستنتج من ذلك أنه متى  
 أذنب الإنسان أى متى أصاب ذاته بالشر الهائل ، فلنك إنما يكون على رغبة دائماً .  
 وعلى هذا المبدأ لا يتردد سقراط في لوم المقتنين على أنهم قسموا في قوانينهم الجرائم  
 إلى جرائم عمد وجرائم خطأ . ويحاول أن يستبدل بهذا التقسيم العامى الظالم في نظره  
 تقسيماً أحسن منه ، إذ ينسب إلى تأثير الغضب واللذة والجهل جميع الذنوب .  
 ولأجل أن يذهب عنا المسؤولية قطعاً يقرر أن علة هذا التأثير السيئ إنما هي استعداد  
 في الجسم أو سوء التربية<sup>(١)</sup> .

قد يكون من الجراءة أن أقول ذلك ، ولكن أفلاطون في هذه المسئلة العويصة  
 يتكلم أحيانا كلاماً يمكن للمذهب المادية أن يتحدث به .

ناظر «فروطاغوراس» سقراط مناظرة كان له فيها الغلبة عليه فلم يسلم سقراط بما قدم  
 مناظره من الأدلة القاطعة المينة ، بل أخذ يؤيد ضده البدسية أن الفضيلة لكونها

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٥ — فروطاغوراس  
 ص ٨٧ و ١١٧ — مينون ص ١٥٩ و ١٦٢ — القوانين ك ٩ ص ١٦٢ و ١٦٥  
 ص ١٧١ — طيلاس ص ٢٣٢ — غريغاس ص ٢٦٩

هى أيضا لا إرادية كالزبيلة لا يمكن تعليمها . فتحذاه "فروطاغوراس" بالرأى العام أى بالذوق العام الذى يلوم الزبيلة ويحتقرها ويقاقب عليها ، لأن المعتقد على وجه العموم هو أن الجانى مختار فى اقتراف السوء، وفى أن يوقع نفسه تحت طائلة العقوبة العادلة التى تصيبه . أما الميوب التى ينسبها الناس إلى الطبع أو إلى المصادفة ، فإن الناس لا يستخطون على من أصيبوا بها . وأما الخيرات التى يظن أنها فى طوق الإنسانية بالعمل وبالمرور والعلم ، فإن الناس يمتنون أولئك الذين ليس لهم منها نصيب والذين انغمسوا فى أضدادها من الرذائل ، بل يعاقبونهم عليها وفوق ذلك استشهد "فروطاغوراس" بالتربية التى يجب فى الرأى العام والخاص أن يتعهد بها الأطفال على اعتقاد أن دروسها مفيدة لهم . ولكن سقراط يقاوم قوة هذه الأدلة . وقد آتته المناظرة من غير أن يذعن لمناظره وإن أظهر مع ذلك أنه قد زُرع بعض الشيء فى رأيه بصورة تشفى عن أن تسليمه تأدب محض لا غير .

تناقض بين يقبله وينبه عليه هو نفسه ، فانه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم فى حين أنه يقرر أنها ليست إلا علما . يعنى أنه يكفى معرفة ما هو الخير لإتيانه . فاذا كانت الفضيلة علما فكيف يمكن أنها لا تعلم ؟ أليس من أساس أى علم كان أن يمكن الانسان تعلمه وإضافته الى نفسه ؟ أليس هذا هو أحد مشغصات العلم التى هى أقل من غيرها محلا للنقاش ؟ واذا أمكن إنكار ذلك أفىكون هناك محل للتحقيق الذى طناه فى كتابه "ميتيت" <sup>(١)</sup> أو العلم .

من أين اذن ينشأ تردد أفلاطون ، لا أريد أن أقول غلطه ؟ ينشأ من أسباب أشرف ما يكون . أما بدئا فلأنه اذ يلوم المذهب بل اذ يشتد فى عقوبته عند ما يلزم ذلك

(١) أفلاطون - فروطاغوراس ك ص ٤١٣ و ٤١٤ و ٤١٥ و ٤١٦ - ميتون ص ١٣٧ و ٢٠١



يشقى عليه شفقة عميقة ، ويحب حبا لا ينفط معه من شفائه . وقد يزين الإفراط في الكرم لأفلاطون أن يفتح نفسه بأن ذلك المذنب قد سقط في الإثم على رغمه . ولا شك في أن الرأفة أسهل منالا حينما يعتقد الانسان أن الجريمة لم تكن عمدا ، وما درى الحكم أن قلبه خدعه في هذه النظرية الفاسدة . وأما ثانيا فان له في الطبيعة الانسانية فكرة سامية جدا الى حد أنه لا يستطيع أن يتصور أنها خليفة بإتيان الشر عمدا . بل هو يفترضها مخلوقة للعلم والفضيلة لاغير . ويرى الجهل والذيلة تشوها غير ممكن تقريبا ، فلا يريد أن يصدق أن العقل يمكنه البتة أن يقبل غثارا ضيفي سوء مثلها .

لاشك في أن هذه إحساسات ممدوحة ، ولكن قد يكون من الخطر أن يُجاوزها الى أبعد مما ينبغي ، بل اللازم هو أن تراقب النتائج التي يمكن أن تنجم عنها بغاية اليقظة . فالقول بأن الإثم ليس البتة اختياريا إنما هو القول بأن لا إثم أبدا ، لأن الاجرام لا يمكن أن يخصصوا إلا في الإرادة . وما لم يُرد الانسان ، لا يكون مسئولاً عما عمل . ويكون من الظلم البين الحكم عليه في جريمة ليس له فيها قصد البتة . ومهما كانت الفعلة شديدة الضرر ، فانها غير مسندة الى شخص ما . يمكن أن يؤسف لها ولكن لا يمكن العقاب عليها . يترج أفلاطون بمنهبه هذا من حيث لا يشعر تشريعه الذي عُنى جهده بوضعه ، فعلام إذن هذا التعداد الطويل الدقيق للجرائم والعقوبات ؟ وليس ثم بعد جرائم بالمعنى الخاص ، فلا يصح كذلك أن يكون ثم عقوبات .

والحق الواضح هو أن الناس لسوء الحظ أنكروا صوت العقل تحت تأثير المنفعة أو الشهوة . إنه كان يتكلم ولكنته لم يجد لقوله مصغيا . إنه كان يدين العمل السيئ الذي يقدم المرء على ارتكابه ، ولكن الإرادة التي كان يمكنها أن تخضع له استعجت

العصيان على الطاعة ، فيقع الانسان في الإثم في حين أنه كان يستطيع أن يبقى بريئا منه . ينبغي موافقة أفلاطون في أن من الطابع ما يميل الى الشر بسهولة عجزنة ، ومنها ما يميل على الضد من ذلك الى الخير من تلقاء نفسه . ذلك سر اختصت به العناية الالهية فلم يسر غوره "طياوس" على حكمته و"أر" الأرمني على ما يعلم من أسرار الحياة الآخرة . غير أن أفلاطون يجب عليه أن يعترف بأن "فروطاغوراس" قد وصل الى الحقيقة تحت ستار المجاز . مهما يكن من الفروق التي تنشأ بين الناس عن التركيب الطبيعي ، فانهم بلا استثناء شركاء في الاحساسات بالخير والشر . وإن النور الذي يهديهم — ولو أنه مختلف في القوة شدة وضعفا — يكفي دائما مهما كان ضعيفا ليقود خطاهم . بل هو يكفي على الأخص لتمكين العدل الانساني من أن يُجرى أحكام انتقامه الضروري . إن المذنب قد علم ما كان يفعل وأرادته الى درجة ما ، وفي هذا القدر ما يكفي لمقابله بالعدل مع ملاحظة النسبة والمقدار في العقوبة . إن العدل الانساني هو من اليقظة بحيث لا يعاقب على العموم إلا المجرمين . ولكن تقدير الجريمة تقديرا كاملا ليس من خصائصه ، فان موازينه ليست من الحساسية على ما ينبغي . واقع وحده هو الذي يعلم حق العلم الى أي حد كانت الخطيئة ، وإلى أي حد تكون العقوبة التي يجب أن تستتبعها .

ولكن علينا أن نستقصي النتائج السيئة التي تنتج من المبدأ الفاسد الذي التزمه أفلاطون إفراطا في الكرم . انا كانت الرذيلة اختيارية على رغم ما يقوله أفلاطون ، كانت الفضيلة كذلك على السواء ، وليست هبة محضة من عند الله كما يشاء سقراط أن يعلم تلميذه "مينون"<sup>(١)</sup> الشاب . نعم إن الله لم يسوّ بين الناس جميعا فيما وهب من

(١) أفلاطون — مينون ص ٢٢٦ و ٢٣١

ميول الخير، كما لم يسبق بينهم فيما قدّر من ميول الشر . فالفضيلة ميسورة للذى يجمع بين عقل مستنير وشهوات هادئة . لكنها أكثر مشقة على المخلوق الخلقى الطبع الذى أوتى من الذكاء حظا قليلا بجانب غرائز متحركة . على أن الفضيلة مهما يكن من سهولتها أو صعوبتها، فإنها الفضيلة على كل حال، أعنى حربا بين العقل والشهوات . ولو رجع أفلاطون الى أصل اشتقاق هذه الكلمة فى اللغة الإغريقية ، لوجد أن الفضيلة هى الخيارات بين طرفين متضادين، وأنها تستمد شرفها من مقاومة الطرف الذى نبذته . وهذه المقاومة هى من عمل الانسان يأتيا ويدأب عليها . ومهما كانت القوى التى وهب الله للانسان، فانه قد يستطيع أن لا يستعملها، وأن يرضى بالهزيمة وهو واثق بقدرته على الانتصار . إن الملكات التى تجعل الفضيلة ممكنة هى من عند الله، ولكن الفضيلة نفسها هى من عند أنفسنا ، وهى محل للاحترام والثناء كما أن الرذيلة محل للاحتقار . لا شك فى أن الفضيلة بالمرون الطويل المتواصل تصبح طبيعية لدى القلب الذى يتمسك بها ، طبيعية الى حد أنه يظن أنها كانت فى حيازته على الدوام . غير أن سقراط لو شاء أن يرجع الى عهوده الشخصية الأولى، لذكر على ما يظهر أنه مر به زمان لم تكن فضيلته على ما صارت إليه آخر أمره، إذ رفض معونة "كريتون" وإذ ألقى على القضاة خطابا كان سبب إعدامه . فالفضيلة يمكن إذن أن تُتعلّم . وعلى ذلك يمكن أن تعلّم . وإنه ليجب على الانسان الذى أوتى هذا الكثر أن يشكر الله على ما أتممه به من نقائصه . ولكنه يكون ظالما لنفسه إذا هو لم ينسب الفضيلة الى ذاته . من الحسن أن يكون المرء متواضعا ، كما كان سقراط فى كل حياته، ولكن التواضع غير مانع من أن ينصف المرء نفسه . وما دام الانسان يسند الى نفسه الجرمية يمكنه أيضا أن يسند اليها الفضيلة .

إذا كنت قد أطلت البيان في هذه النقطة ، فذلك لأنها هي الهنة الوحيدة التي  
استطع أن أخذ بها مذهب أفلاطون الأخلاق . ولكن من الغريب أن هذا النقص  
في النظرية مقصور على المبدأ من حيث هو دون أن يتعداه إلى أية نتيجة من النتائج  
العملية التي كان من شأنه أن يفسدها ! يشك أفلاطون بحسب الظاهر في أمر  
الحرية ما دام يزعم أن الرذيلة أمر قسري لا اختيار فيه . غير أن الرذيلة لم يكن لها  
خصم ألد منه ، ولا يد أحزم من يده في إعطاء الدواء الشافي منها . بل كان أحيانا  
يسترسل في كتاب القوانين الى قسوة ربما جاوزت الحدود ، فانه يقرر أن سبق  
الإصرار ظرف مشدد للمقوبة . ومع تقريره أن الجهل أمر قسري لا خيار للره فيه ،  
فانه يعاقب عليه كما لو لم يكن كذلك . وإنه ليصف ما تدافع به الحرية عن نفسها  
قبل أن تستسلم وصفا غاية في الحق ، ويبين أن أجل ما يكون من الظفر هو ذلك  
الذي يكسبه المرء على نفسه ، وإن سعادة الحياة تتعلق بهذا الظفر ، كما أن الشقاء على  
ضد ذلك رهن بالهزيمة . وإنه لشديد الاعتقاد — على رغم نظريته — بأن الانسان  
يستطيع هذا الظفر ، ويذله على وسائله ، وينصح له أن يقاوم بالمجهودات البدنية هجمات  
الترف ، فإن المتاعب البدنية تحول الى جهة أخرى ما يفضي الترف ويحفظه . ينصح  
أفلاطون للره أن يقاوم بلا انقطاع ميوله الطبيعية ويقمعها ، ليتم له الكمال في قوته .  
كان عند ما يريد بيان معنى الاعتدال يسخر من هذه الصيغة «أن يكون المرء سيد  
نفسه » ويقول إنه لا يعرفها ليعبت بمحادثته الشبان ، ولكنه مع ذلك يحللها تحليل  
من هو بها ضليع ، ويفسرها بذلك الازدواج الحاصل في الطبع الانساني الذي هو  
أول من قهره . فان المرء يكون سيد نفسه إذا تغلب خير الحزنين اللذين هو مركب  
منهما على الآخر . أما عند عدم التربية أو عند الاعتياد بعادة رديئة ، وتغلب أقلها

خيرا على الآخر فينشد يقال عن الانسان في معرض التوبيخ: إنه عبد نفسه وغير معتدل . ثم إن أفلاطون ينبه في مواطن شتى على أنه متى أحس الانسان بالرغبات تجذبه على رغم العقل ، ويُنَجّ نفسه ويحفظ على ذلك الذى يُكرهنا وهو داخل صدورنا . تلك هى الحرية فى كل حالاتها من القوة والضعف ، ومن المجد والخزى ، ومن الرفعة والانحطاط ، ولكن كيف ساغ لأفلاطون تقرير أن الرذيلة والفضيلة هما قسريتان لا خيار لهما فيهما ، فى حين أنه يصف بنهاية الوضوح وجوه التزاع على ما ذكرنا ؟

كذلك لم يكن أفلاطون أصح نظرا إذ يرى أن الفضيلة هى العلم ، وأن معرفة الخير كافية لإتيانه . حقا أن من الضلال البعيد أن يعرف المرء أن ما ياتيه هو الشر ، ولا تنمعه هذه المعرفة من إتيانه ، غير أن هذا الضلال مع ذلك كثير الوقوع جدا . وإن ذلك التنازع الشديد بين العقل وبين الشهوة هو أمر مسلم به . ونظرا الى أن الفيلسوف ينبئ أن يجب الحق أكثر من الانسانية ، وجب عليه أن يعترف — ولو مع الأسف — بهذا الانحطاط الحقيقى للطبع الانسانى . فليس ما يقع الانسان فيه من الإثم ناشئا عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلية التى هى أكبر منها كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد فى الخلق يحمل الانسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما . فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء ، بل هو على الضد من ذلك يعجب بنفسه فيما هو سادر فيه من الرذيلة . إنه يشعر تماما بخسارته ، ولكنه يسعى الى هذا الخسارن وهو آسف . إنما هزيمة عقله نفسها هى الفاعلة للخطيئة ، لأنه اذا كان يجهل

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ١٠٤ — القوانين ١ ك ص ٨ و ٢٦ و ٣١ و ٦٢ و ٨ ص ١٢٠

و ك ص ١٠٤ — الجمهورية ٢ ك ص ٢١٦ و ٢٣٦ ، مثل ليرنس بن أغانون .

ما يفعل فليس مجرم ولا بمسئول أمام الناس ولا أمام الله . وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الانسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم . ثم أليس من الخطر البسط من الاعتقاد بأن في هذه الدنيا العلم هو العمل ، وأن التفكير هو الفعل ، وأن النظرية بلا عمل تكفى في تحقيق الفضيلة الكاملة ؟ إذا كانت الفضيلة في الواقع هي العلم ، وجب على الانسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا . وبذلك تضاعف الحياة الأخلاقية الى مجرد النظر والتأمل ، أو تصبح الواجبات البينة الضرورية في هذه الدنيا على خطر الزوال والفناء في ذلك الواجب التصوري الذي تخلفه قريحة المرء كلما شامت . أعترف بأنه لا شيء أبعد عن فكرة سقراط وعن الأمثلة التي ضربها هو بشخصه من هذه النتائج ، ولكن مبادئه فوق ما فيها من المشكلات تستتبع هذه النتائج السيئة ، التي مهما كانت بعيدة فقد أتى زمان أخذت فيه عقول قليلة الحكمة تفصل في هذه الأصول الخطرة تفصيلا ، فأصبح العلماء اللاهوتيون بالاسكندرية يلقبون أنفسهم بأنهم الأتباع الجدد لأفلاطون دون أن يكون ذلك بعيدا جدا عن الصواب .

غير أنني أتعجل الآن على بساط الانتقاد ، وأعود الى مقام الإعجاب الذي لن أتركه بعد . أيا أفلاطون أن الفضيلة لا تتحقق بعمل فاضل واحد ، ولكن لتكون حقيقية ينبغي أن تكون نتيجة لمساوئ عمل طويل . إنها — كما يقول — « توافق العادة والعقل » ولقد رأى أيضا أن الفضيلة نوع من الوسط ، وأن أمن طريق يسلك — ما دام الطبع الإنساني كما هو — هو الذي يبعد به عن النهايات . إنه يأمر بالاعتدال الذي « باعتباره في ذاته ليس له كبير معنى ولا يستحق أن يتكلم عنه » . لكنه مع ذلك هو الذي يعمل للخلل الأخرى ذات قيمة أو عديمة القيمة . فان ترك الحرية التامة

لشبهوات والسعى لإرضائها داء لا دواء له . إنما هو العيش عيشة تنك عديمة النظام لا تفضى إلا الى الخزي والشقاء . فانت الفضيلة والسعادة تتحققان بالتناسب والمساواة على أمهل ما يكون . فلو فرض أن الأرواح قد أتيح لها الاختيار كما أتيح لها في "الشانزليزي" : (مكان أرواح الأبطال في خرافات اليونان) كما في رواية "أر" الأرمني لنصح لها الحكيم أن تتخذ مقعها دائما في حال وسط ، وأن تبتقي الطرفين على السواء . حينما دعى "أوليس" الأرواح آخر الناس الى اختيار مكان له لم يتطلع الى المنازل المملوءة باللائل والأخطار ، والتي فيها شبهوات من كل نوع تعد للنفس ما شاعت من الزلات . « فان ذكرى نوابه الطويلة قد جردته من الطمع ، فبحث » طويلا واستكشف بعد الأثرين في زاوية الحياة الهادئة لرجل مزرع على حدته » « حياة احتقرتها الأرواح الأخرى وتركتها الى جانب . فلما رآها آخر الأمر ، قال : » « لو أني كنت أول من دعى الى اختيار مكانه لما اخترت إلا هذا المكان : » ولقد بلغ أفلاطون بنظرية الاعتدال ما شاعت أن تبلغ . ولم يكن الأمر في جعله الاعتدال هو الضمان الأكيد للفضيلة قاصرا على الفرد بل تناول الملكة أيضا ، فان الملكة مهما كانت قوية ، ومهما كانت متعددة الأصول ، فانها لا تستطيع أن تحيا إلا بالمبادئ عينها التي يحيا بها الأفراد . يودى بها الطمع كما يودى بهم . وإن ديمقراطية آتينا البالغة حد الإفراط لا تستطيع أن ترجو السعادة والبقاء أكثر من استبداد الملكة الفارسية البالغ حد الإفراط أيضا ، فان الاعتدال اللازم للأفراد الذين يرجون أن يكونوا سعداء

(١) أفلاطون — القوانين ١ ص ٧٢ و ٣ ص ١٨٦ و ٦ ص ٣٥١ و ٧ ص ١٢ —

غريغاس ص ٣٦٢ — الجمهورية ١٠ ص ٢٨٩

لازم كذلك للشعوب . وإن من العاية أن يتجاوز الشارع القدر اللازم في المبدأ الأساسي لنظام الحكومة التي أقيمت إليه مقاليدها <sup>(١)</sup> .

لست أقف البتة على نظريات أفلاطون في التربية، فقد علم الناس كل ما فيها من حق، وعلموا كذلك أنها عملية، بله ما لها من عظم القدر وشرف المتزلة . وليس من العجائب بعد ذلك الحين إلا من استقى من حوضها الصافي الفياض الذي هو والحق سواء في أن ما هما لا ينضب . ومهما يكن من تأكيد سقراط أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم، فانه هو نفسه لم يأل جهداً في تعليم النشء إياها، وإليه يرجع القول في النظام الذي يوجد البصائر المستنيرة، والمدنيين الأخيار، والقلوب الفاضلة .

إلى هنا لم تكن ندرس من آثاره إلا الفضيلة باعتبارها هي في ذاتها . وإليك الآن النتائج الاجتماعية والدينية للفضيلة . وإلى مبتدئ بأولها .

إن الفضيلة التي تفتح أزهارها في كنف العدل والراعية هي الرابط الحقيقي للجماعات الانسانية، فإذا تصير إليه اذا تقطعت الأوصال المختلفة بين الأفراد الذين يؤلفونها ؟ وماذا تكون هذه العلاقات بين المخلوقات الناطقة اذا لم تكن الفضيلة أساسها ؟ انما المشترى قسه هو الذي أرسلها الى الجنس البشرى حيناً أراد أن يصلح عمل ابني يابث . ذلك العمل الذي هو من النقص بمكان . وليس من الممكن وجود صداقة مستديمة إلا بين الأخيار . وإن الفضيلة التي هي شرط للسعادة الفردية هي كذلك شرط للسعادة في الجمعية . إن الأشرار لا يستطيعون أن ياتلقوا زمناً طويلاً . فاذا قاربت المنفعة بينهم لحظة ، فلا تلبث أن تباعد بينهم . بل المنفعة التي تساعد على الرذيلة — وما الرذيلة إلا أسرع منها انتقالاً — تسلمهم بعضهم على بعض وتصبح

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٩٢ — القوانين ك ٣ ص ١٩٩



الجمعية - وليس فيها إلا أشرار - غير مستطاعة أن تبقى يوما واحدا . إن هذه القاعدة المتينة : " الشبه يبحث عن الشبه " ليست صادقة إلا بالنصف ، فإن الرجل الخير هو وحده صديق الرجل الخير . أما الشرير فإنه لا يستطيع البتة أن يعقد صداقة حقيقية ، لامع الخير ولا مع الشرير شبيهه . ولما كان الشرير لا يثبت له على حال متغيرا متخالفا مع نفسه مضادا لها ، كان بعيدا عليه أن يشابه غيره ويحبه . وحيثما اقترب الشرير من شبيهه واشترك معه ، صار عدوه حتما ، لأنه سيعتدى عليه بعض الشيء . وكيف يكون ممكنا أن يبقى المعتدى والمعتدى عليه صديقين ؟

على ضد ذلك الفضيلة تدعو بالطبع بين القلوب التي تساوت في حبها الى المودة والرحمة المتبادلة وهي كفيل السلام في المملكة . إن الأهالي مرتبطون فيما بينهم ، لأنهم يسعون جميعا الى الخير الذي فرضوه واجبا مقدسا على أنفسهم طول حياتهم . ولكن قلبا كريما لا يكتفى بهذه الرعاية التي يشعر بها طبعها نحو الذين يشابهونه ، بل الفضيلة تلهمه إحساسا أصعب من ذلك وأعز ، فإنه لما كان لا يقصر شأنه في المعاملة على الأخيار ، كان لازما عليه أن يعرف كيف يعيش مع الأشرار ، ولما كان محظورا عليه البتة أن يأق الشر ، كان لا يعمل السيئ لأعدائه ، كما لا يعمل لأصدقائه . ذلك منه بعيد ، فإنه يعرف أن الشر الذي يقع على الأشرار يزيدهم رذيلة على رذيلتهم ، شأن تلك الدواب الشمس ، يضربها السائس الأخطل ، قصير بذلك غير قابلة للتذليل . وما فعل الشر حتى بالأشرار إلا قاعلة لا يجرى عليها غير الطغاة أو المجانين أمثال "فرديكاس" و "بريندر" و "أكرزكيس" . أما الرجل الحكيم فإنه على الضد من ذلك ، يطفئ الشرير بما عمله له من الخير ، أو على الأقل بما يضره له من المثل

(١) أطلون - فروطافوراس ص ٣٨ - ليزيس ص ٩٩ - نيدر ص ٦٨

الصالح من عدائه . إن الشرر أولى الناس بالشفقة ، لأنه مريض النفس قد اعتراه المرض في جرته الأنفس . حقا أن من القلوب ما قد بلغ في الفساد حدًا لا يمكن معه شفاؤها ، بل أخذت منها الرذائل مأخذًا أصبح معه علاجها عسرًا جدًّا أو مستحيلًا ، ولكن هذه هي الاستثناءات التي يندرج وجودها . أما أكثر الشريرين — وفي شفايتهم بقية من الرجاء — فيلزم أن يحفظ الغيظ في حقهم ، وأن لا يؤخذوا بالعقوبات القاسية التي لا يكون من وراثتها إلا أن يركبوا متن الحقة ويتمدوا عن الدواء الشافي .

إن ما يكسب مبادئ سقراط هذه من رعة وميزة خاصة بها أنه لم يقصر أمره على تقريرها ، بل كان يعانى تطبيقها ، وما كانت حياته إلا وقفًا على هذا التطبيق الطويل الشاق ، فانه منذ تلقى من إله ”دلفوس“ رسالته المقدسة ، واستنارت نفسه بنور الحق ما زال يعلم مواطنيه بأكل ما يكون من الرعاية التي قد لا تخلو من التفرغ ، يحض لهم أنفع النصائح ، ويحمل إلى السرائر الخالصة نور سريره الساطع . وقد كان يرى أن نفع الناس وتخليصهم مما هم فيه من الشرور واجب عليه إلى حد أنه لو استطاع أن يخلصهم بتقديم حياته قربانًا ، لما تأخر في ذلك . فلو قال له أهل آتينا :

« يا سقراط إنا نطرح رأى ”أينوس“ ونحكم ببراءتك ، لكن على شرط أن «  
 « تكف عن الفلسفة وعن أبحاثك التي اعتنتها ، وإنه إن وقع منك ذلك «  
 « واكتشف أمرك عوقبت بالقتل « لما تأخر عن أن يبيهم : « يا أهل آتينا إني «  
 « أحترمكم وأحبكم ولكنني أطيع الله لا أطيعكم أنتم ، وما بقيت أنفاسي تتردد «  
 « في صدري ، وبقى لي حظ من القوة ، لا أنأ أنذركم وأنصح لكم وادعوا كل من «  
 « لقيته باللسان الذي عرقت مني . ولو أني كففت في هذه الساعة ، لما كان هذا »

« خوفا على نفسي كما قد يبدل للأذهان ، بل خوفا عليكم أن تحاربوا الله بالحكم على »  
 هذا هو اعتقاد سقراط وذلك هو إحسانه الى الناس ، فلا يسحب من يسمع تقريره  
 من أن يراه قد تقمّم المسيحية نفسها إذ يقول لأهل جمهوريته : « يا أيها الذين تتألف »  
 « منهم المملكة كلكم إخوان » . لأنه هو نفسه لم يغفل لحظة عن الاعتقاد بأنه أخو  
 قائله .

كفى بالمذاهب الأخلاقية التي من هذا النوع دليلا على المذاهب الدينية التي  
 نتوجها . فمن السهل استنباط المعتقدات الدينية لأفلاطون وسقراط من مذهبيهما  
 الأخلاق . فإذا كان الصوت الذي يخرج من أعماق ضميرنا هو صوت الله ، وإذا  
 كان الله هو الشارع الذي يجب علينا جميعا طاعته ، وإذا كان الناس لا يؤلفون فيما  
 بينهم إلا عشيرة واحدة ، فمن البديهي أن أباهم العام إنما هو الله الذي رضى لهم أن  
 يحبوه كما يحبون أنفسهم بعضهم بعضا . وإن الصلة بينه وبين الانسان دائمة  
 « فلا يستطيع أن يفتر منه أبدا ، ولو صغر حتى نفذ في باطن الأرض ، أو كبر حتى »  
 « عرج في جوف السماء » . وأبعد من ذلك أن يستطيع التغلب على الآلهة أبدا ،  
 أو يتخلص من هذا النظام الثابت الذي شرعه والذي يجب احترامه الى مالا نهاية .  
 ومن الكفر البين بعد إنكار وجود الله أن لا يعتقد بالعبادة الإلهية ، فان ذلك يستتبع  
 القول بأن هذه العبادة يمكن أن تتخلى عن الانسان لحظة فلا ترعاه ، وتسامه بغير حساب  
 الى سورة رذائله أو عجز فضائله . إن أجل ألقاب الانسان وأحسنها أنه « لعبة  
 صنعها الله بيديه » فلا شيء لدينا إلا وهو من فيض إحسانه ، ولا نستطيع أن نوفيهِ  
 الشكر على نعماته بصلواتنا وما تقرب من القرابين وما نأق من العبادات المستمرة . إنه  
 هو قوتنا ولولاه لم نكن شيئا مذكورا . « إن الله — على حسب التقاليد القديمة —



هذه الأفكار يجب أن يقطع المرء عمره . يذكرها نفسه وفيه في كل فرصة وفي كل مقام من مقامات الجسد<sup>(١)</sup> واللاهوت .

يظهر لي أنه متى فهم الإنسان كل ما في هذه الثقة بالله من شرف وقوة، أحسن فهم ثابت سقراط أمام الموت ثباتا لا يتزعزع، مع أنه ربما لم يكن له بمعاناته قوة . لقد علم نفسه الموت منذ زمان طويل . وإن الفلسفة التي تعلم النفس أن تحيا حياتها الخاصة وتفرغ عن «جنون البدن» ليست في الحقيقة إلا تعلما للموت كما كان يقول . غير أن هذا لم يكن هو السبب في طمأنينته النائمة، فقد يمكن أن يعد المرء للموت عدته، ومع ذلك يهاب النتائج المترتبة عليه . إلا أن الأمر في رأيه لا يخرج عن أحد اثنين: إما أن يكون الموت هو الهلاك المطلق والقضاء على كل إحساس، كما يميل كثير من الناس جد الميل إلى اعتقاده، وإما أن الموت — كما يقول هو — تغير بسيط وانتقال النفس من محل إلى آخر. فإذا كان الموت تعطيل كل شعور ونوما بلا أحلام، أفلا يكون الموت غنا عظيما؟ ليختر واحد ليلة مرت به كذلك في نوم عميق لا يروعه حلم، وليقارن بين هذه الليلة وبين جميع الأيام والليالي التي مرت في حياته كلها، وليقل حقا كم مرت به من الأيام والليالي ما هو أسعد من تلك الليلة . وعلى تقدير أن الموت أشبه بذلك يكون لا ضرر منه، لأن مدته كلها لا تكون على هذا التقدير إلا ليلة واحدة . أما إذا كان الموت كما يتقدمه سقراط هو الانتقال من هذه الدار إلى دار أخرى هي ملقى كل من عاش في هذه الدنيا فأى خير أعظم من ذلك؟ لم يجترئ سقراط على أن يؤكد أنه سيكون في زمرة الرجال الفضلاء الذين أصابهم الظلم كما أصابه، ولكنه يؤكد بلا تردد وبمقدار ما يؤكد حاله الراهنة أنه سيجد في الآخرة ألفة

(١) أفلاطون — القوانين ٤ ص ٢٣٤ و ١٠ ص ٢٥٣ و ٥ ص ٢٦٦

أحبابا للإنسان وهم قضائه ، وأن هذا هو مصير الناس بعد موتهم ، وأن هذا المقدور على حسب الاعتقاد القديم للجنس البشرى يجب أن يكون للأخيار أحسن منه للأشرار<sup>(١)</sup>. ذلك هو اعتقاد سقراط ، وذلك هو دينه الذى اعترف بأنه لم يعلنه للناس ، لكنه أعلنه بموته كأنه مغنوم بدمه .

ليس هنا محل إيراد جميع الحجج التى عنى سقراط بإيرادها بيانا لخلود الروح فى مأساة "فيدون" ، لا أقول إنها كلها حجج قوية على السواء ، ولكن ما ذاهم هذا ؟ إن المظهر الذى ظهرت به نفسه الكبيرة وعقيدته التى أعلنها عند ما شرب السم هو برهان أقطع من كل دليل منطقي . لا شك فى قوة تلك الأدلة التى أقنعت "كريتون" و"سيبيس" و"سيمياس" و"أبلودور" و"فيدون" الذى كان شاهدا معهم وقص هذه الرواية التى نفتت الأجساد . ولكن المثل الذى ضربه سقراط أبلغ فى الاقتناع من كل دليل . إن الحق وحده هو الذى يؤيد صاحبه على الثبات . ليس أصعب ما يكون على الإنسان أن يعتقد ما كان يعتقد سقراط ولا أن يقابل الموت بشجاعة تعدل شجاعته ، لكنها هو أن يحيا حياته . وإنه يجب علينا القول بأن الإنسان لا تتوافر لديه الثقة بعدل الله ورحمته إلى هذا الحد إلا إذا استحقهما بالعمل الصالح فى الحياة الدنيا ، فأنما القلوب الطاهرة هى ذات البصائر . وأما الرذيلة ولو كانت قابلة للشفاء فانها منشأ هذه النتيجة المشؤمة . إنها كما تودى بالفضيلة تحجب عنا نور الحق ، فتجعل الحياة المستقبلية مظلمة بقدر ما تكرر الحياة الزاهنة وتمحط من قيمتها .

ينبنى على ذلك أن الحياة الآخرة فى رأى أفلاطون تظهر للنفس العادلة فى حلل من البهاء تثير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة . إن الحياة الآخرة هى تمام الحياة الدنيا

(١) أفلاطون — فيدون ص ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠٦ — تقرير سقراط ص ١١٨

إلا أنها ليست معوضة إياها، لأن الإنسان ليس له أن يشكو من حظه الذى منحه إياه الآلهة فى هذه الحياة الدنيا، لأن ما أعطى من النعم التى يجتمع بها فيها — متى عرف كيف يحصل عليها بالفضيلة — نعم بالغة من العظم حدا لا يحق معه البتة للإنسان أن يتذمر من حظه . غير أنه يجب عليه أن يودى عن حظه هذا حسابا إلى من قسمه له . فإما إذا قضاة يتلقونه فى الحياة الأخرى، فيقف أمامهم مجزدا عن كل ما كان له فى الحياة الدنيا من حول يحجب أنظار أُنْداده عن أن تراه على ما هو عليه من القيمة فى الواقع ونفس الأمر . وإن القاضى الذى يتلقاه فيها وراء هذه الحياة يحاسب روجه على الفور . وليس ثمة خافية تخفى عليه من الخطايا، فانه قد يمكن أن يندع الناس على ظهر الأرض . أما فى الجحيم فإن "مينوس" لا يندع البتة، حكمة معصوم من الخطأ، وعقابه لا مفز منه للأئمة الذى يحكم بإدائته . فليس للإنسان فى هذه الحياة إلا أن يتق من الانتقام الأخرى ما هو قادر على اتقائه، وإذا عرف كيف يعيش فانه لن يحسر عند الناس شيئا، بل يرجع عند الآلهة كل شئ لأنهم شديدو الرعاية للفضيلة التى هم مصدرها وهم المكافئون عليها .

إن خصوم سقراط مثل "قَلْقَلِيس" و"بولوس" و"غريغاس" يتخذون كل قوله هذا هزواً تحركات المعجوز لا يصح الالتفات إليه، ذلك بأن التقاليد الأمية التى هى مظهر غير جل للضمير الإنسانى طالما نقلت إليهم قصصا تافهة، فهم يرفضونها ويرفضون معها المبادئ الكبرى التى تحتويها تحت طياتها . ومن المحتمل أن مذهب اللاأدرية قد لا يكون فى أيامنا هذه أقل انتشارا منه فى زمان السفسطائين، غير أننا نجيب أنصار "قَلْقَلِيس" فى زماننا بما كان يجيب به سقراط معارضيه :

« لا حق لكم في أن لا تقيموا وزنا لأوهام العوام هذه إلا أن تستطيعوا بعد »  
 « أبحاث طويلة أن تجدوا خيرا منها وأحق . أما الآن فانه لا يسمعكم أن تنهتوا »  
 « لنا أنه يجب على الانسان أن يحيا حياة غير الحياة التي تنفعنا حين نكون في الآخرة »  
 « بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدى للسعادة في الحياة وبعد الممات . وخير »  
 « الأمرين هو أن نحيا ونموت في إقامة العدل ونشر الفضيلة <sup>(١)</sup> » .

يمكننا أن نزيد على قول مسقراط أنه لا شيء أهم للانسان من أن يبين الأفكار الصحيحة في هذه النظريات ، فانه يتوقف عليها حسن سلوكه أو قبحه ، وإن لم تر العقول الخفيفة في ذلك أدنى عائدة . لكن لما كانت المسافة بين الطفولة وبين الشيخوخة ليست شتبا بالنسبة الى الأبد كان من الماية أن يقصر الكائن الخالد نظره على زمن من القصر على ما ذكرنا عوضا عن أن يفسح لنظره في الأبدية الى ما شاء الله .

تلك هي على التقريب مجموعة الأخلاق لأفلاطون باعتبار موضوعاتها الرئيسية بصرف النظر عن التفاصيل التي تكملها وتزينها بما فيها من الحق ومن الطلاوة : دراسة عميقة للضمير في الفرد وفي الانسانية — تعريف الواجب من حيث إنه دليل الحياة ومصباحها — ضرورة تكفير السيئة وما في ذلك من الأثر الحميد — حكمة بالغة قائمة بجانب الواجب لا تمنع الانسان اللذة ولا السعادة — تقدير مضبوط للطبع ولآثار الفضيلة في هذه الحياة — مروءة تفصل بين ما يلزم أن يأخذ المرء من الأمر وما يدمعه في المحن التي تصيبه — بر في موضعه — التسليم بقضاء الله والرضا به — الرجاء الصالح عند الموت — إيمان بالحياة الأخرى — ثقة لا حد

(١) أفلاطون — غريغاس ص ٤٠٥ و ٤١١ — القوانين ك ٧ ص ٤٠ وك ١٠ ص ٢٢٠ —



لما في العدل الألهي الذي ليس للانسان عنه محيص . ذلك هو القانون الأخلاق لسقراط . ذلك هو دينه الذي لم يزل ولن يزال أبدا دين النفوس المستقيمة الزكية .

كان لي أن أقف بمدح أفلاطون وبسرد مذهبه عند هذا الحد لو لم أكن لأحرص على بيان اليبوع الذي اعترف منه هذه الحقائق السامية المضبوطة . ينبوعه هو الفكرة التي استفادها من الطبع الانساني . فكرة ملأى بالاعتدال المقبول الذي لا يرفع الانسان عن مكانته ولا يضعه عنها البتة ، والذي يعترفه بالضبط قدره ، فلا يرق به الى أعلى من موضعه ولا يترله عنه ، والذي يعطيه من العزة حقه دون أن ينزع عنه الخضوع الضروري ، والذي لا يجعله أقوى مما ينبغي له ولا أضعف منه ، والذي يريه دائما السماء التي هي مصيره دون أن يعطله من أى واجب من واجباته على الأرض .

أظن سقراط هو أقل من حاول من الحكماء إثبات صبغة الله في الطبع الانساني بطريق البحث والتفتيق ، وقد صدر في ذلك عن هذا المعنى العميق الذي قرره "انكساغوراس" وهو أن العقل أصل كل شيء في العالم فاستنتج منه كما ذكر في "فيدون" هذه النتيجة وهي : أن عقلا مدبرا خالقا يجب أن يكون قد أعد كل شيء على أحسن ما يكون . وليس على الباحث لمعرفة طبع أى شيء إلا أن يبحث أحسن حالة يمكن أن يكون عليها ذلك الشيء ، فليس على الانسان في كل ما يتعلق به إلا أن يبحث ، كما هو الحال في بقية الأشياء ، عما هو الأحسن والأكل . ولقد كان "هرقليت" يقول . من قبل سقراط : إن أجمل القردة إننا قورن بالانسان ظهر قبيحا ، كذلك الانسان الحكيم لا يظهر بجانب حكمة الله وجماله إلا كالقرد ، ولكن سقراط عز عليه أن يقف بمحبة على درس الجسم كما فعل "هرقليت" فيلسوف يوناني ، فتمشى مع مبدأ الأحسن في درس الروح التي جعلها الجهة الوحيدة لدرس الطبع البشري . وليس

لمعرفة الروح عنده إلا نمط واحد سوى متج . فبدلاً من أن يمتزجها — كما يفعل غالباً غيره — في حالة الانحطاط التي يضعها فيها اتصالها بالبدن وبغيره من السفليات، رأى لزوم مشاهدتها بعيون العقل على الحالة التي هي عليها في ذاتها مجردة عن كل ما ليس منها . غير أنه كما أن من يرون "غالوقوس" البحار يصعب عليهم معرفة صورته الأولى التي شوّتها الأمواج تحت آكام القواقع والحشائش البحرية والحصى التي كانت تستره تحتها، كذلك الروح تظهر لأعيننا مشوّعة بألف شهوة وألف مرض . ولكن الجهة التي يلزم تقديرها منها إنما هي جهة تذوّقها للحق . وينبغي أن يرى بأى الأشياء ترتبط، وعن أى ألفة تبحث من حيث إن طبعها هو من قبيل ما هو الملمى خالد لا يمتوره الفناء . وينبغي أن يرى ما ذا يمكن أن يكون مصيرها حين تطلع بذلك الشوق الشريف من عمق هذه الحجج التي تغطيها الآن، وإذ نتوجه بكتبتها إلى ذلك المصير.<sup>(١)</sup>

مضى فصل النفس حينئذ إلى الحق؟ أليس ذلك على الأخص عند فكرة أن حقيقة الأشياء تخيل لها؟ أو ليس تفكيرها يجرى على أحسن ما يكون حيناً لا تكون مضطربة بما تنظر من المراتب، وبما تسمع من المسموعات، وبما يصيبها من الألم ومن اللذة، وأنها متى استجّمت وتخلصت بقدر ما يمكن من كل علاقة بالبدن، نتجّه مباشرة إلى ما هو كائن حتى تصل إلى معرفته؟ أو ليس أن نفس الفيلسوف تحتقر البدن وتبتعد عنه وتبحث عن أن تكون منفردة مع ذاتها؟ وهل هي تحصل «المثّل» (المعقولات الكلية) بحاسة جثمانية «كثّل» الخير والجمال والعدل والعظم والقوة وبالجملة أصل جميع الأشياء؟ وهل بواسطة البدن يدرك الإنسان ما في تلك «المثّل» من الحقائق الواقعيّة؟ أم هل لا يتقدّم المرء في معرفة ما يريد معرفته بمقدار ما يفكر فيه أزيد وأدق؟

(١) أغلاطون — فيدون ص ٢٧٧ — هيباس ص ١٢١ — الجمهوريّة ك ١٠ ص ٢٧٢

على أن النفس التي هي بشوقها إلى الحق مرتبطة بالعقل الذي لانهاية له ، ترتبط به أشد من ذلك أيضا بشوقها إلى الخير . إنما «مثال» الخير هو الذي يسط على الأشياء التي هي محل للعرفة نور الحق ، وهو الذي يسطى النفس التي تتعرف الأشياء ملكة المعرفة . هنا «المثال» هو كونه أصل للحق والعلم . ولكن مهما يكن من جمال الحق والعلم فلا يخطئ من يرى أن «مثال» الخير متميز عنهما تماما ، وأنه يفوقهما في الجمال . فكما أن الشمس في العالم المادى تجعل المراتب قابلة لأن تُرى ، وتعطيها فوق ذلك الحياة والنمو والغذاء دون أن تكون هي ذاتها شيئا من ذلك كله ، كذلك الكائنات المعقولة لا تستمد فقط من الخير ما يصيرها قابلة لأن تُعقل ، بل هي تستمد منه أيضا كونها وأصلها ولو أن الخير ذاته يفوق إلى اللانهاية الأصل في القوة وفي المكانة . ولكن الله لم يبي الإنسان إلى فهم الخير فقط ، ذلك الخير الذي بدونه قد يبقى العالم لغزا غير قابل للتفسير . بل هياه أيضا إلى عمل الخير فأفاض عليه بذلك من عظمته التي جلت <sup>(١)</sup> عن أن يحيط بها البيان . إن العسل وسائر الفضائل إنما تستمد ما لها من النفع والفوائد الأخرى من تحقيق معنى الخير . وإن الحب على أهر ما يكون من صوره ، أو صل أجنى ما يكون منها ، منذ «زُهرة أورانيا» إلى زُهرة العامية ، لا ينحصر إلا في إرادة الحصول على الخير . قد يخدع الإنسان غالبا في اختيار ما يهجه ، ولكنه دائما ييحد في طلب ذلك المحبوب على فكرة أنه على الأقل طيب أى خير ، لأن الخير هو الذي يندى أجنة النفس ويقويها هو وجميع الأشياء الإلهية التي تشبه كالجبال والحق . كذلك الأمر على ضد ذلك فيا هو قبيح وريء ، فانه يندس تلك الأججنة

(١) أكلطون — فيدون ص ٢٠٢ و ٢٠٣ — الجمهورية ك ٦ ص ٤٧ و ٤٨ و ٥٦ و ٥٧ وك

ويهلكها . لا يرغب الانسان إلا فيما يظنه طيبا . وإن الخير الذي هو قانون للعالم وللعقل الانساني هو أيضا قانون لإرادة الانسان وركن سعادته . فتي لم يفعل الخير فذلك لأنه يجهله ، وحسبه أن يراه حتى يُقبل عليه بدافع الغريزة الذي لا يقاوم . بفعل السعادة في اللذة دون الخير، ذلك أكبر السخافات ، لأن في هذا « تصديقا بأن شبيهة » « الدابة آكد في معرفة الحق من المقالات التي تملأها قريحة الفيلسوف » . ان ما يكرّمنا في الواقع هو اتباع ما هو خير وإصلاح ما ليس خيرا متى أمكن أن يصيره . إن أشد ما في الانسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تتجانب الشر، وتجري وراء الخير الأعلى وتلزمه متى وصلت إليه <sup>(١)</sup> .

ما دام الحكيم له مثل هذا الرأي الحسن في الانسان، لا غرابة من أن يشجع له مثل هذا القانون الأخلاقي السامي، ويعدّه بمثل هذه الحفظ الجليّة .

لكن هل هذه النظرية حلم نائم؟ وهل الانسان هو في الواقع شيء آخر غير ما يستند أفلاطون؟ وهل طبعه أخطّ مما يقول هذا الفيلسوف؟ وهل اتخذ الحكيم في أطاعه التي هي أرق مكانة وأكثر عطفًا مما يبنى؟ إلى أسائل عنه هذا التمدن بأسره، أسائل المسيحية، أسائل الفلسفة . أليس الانسان هو هذا الذي وصفه أفلاطون، أو كما ورد في « طيمائوس » ببيان ساحر بالغ من الحق غاية : « ألسنا نبات السماء لا نبات الأرض ؟ » فن فهم الانسان على غير هذا فقد أنكره . ولتعلم جميع المذاهب الضيقة المنعرجة التي تنكر عظمة الانسان أنها ليست فقط عاطلة ساقطة بل هي على ذلك كلها زور وبهتان . إنها تدعى بناء أساسها على مشاهدة الواقع ، ولكنها تعمى عن أظهر

(١) أفلاطون — بتكيت ص ٣٠٦ و ٣١٢ و ٣١٨ — فيدر، ص ٤٩ — فيليب ص ٤٣١ و ٤٦٩ —

فيدون ص ٢٠٦ و ٢٨١ — الجمهورية ك ٦ ص ٥٦ و ٧ و ١٠٨ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٨

ما يكون من هذا الواقع . محل الانسان في نظام الطبيعة العام هو ما عينه له أفلاطون ، ومن الغاية أن يُخلط مع الحيوانات ولو مع أرضها مكانة . وما عدم الاعتراف بملئ مكانته الى ما لا نهاية له ، أو بالأولى بخلافه طبعه مخالفة مطلقة لطبع غيره إلا غمض العيون عن النور ، والاعتماد على العقل في هدم العقل نفسه . منذ ألقى عام الى الآن قد وصل العلم الى شيء كثير فيما يتعلق بالتركيب الطبيعي للانسان وخواص المادة التي يعيش في وسطها ، ولكنه لم يصل الى معرفة كلمة واحدة أزيد مما قاله سقراط على طبع الانسان الخالص وعلاقاته الحقيقية بالعالم وبالله .

ان ما يزيد في نفس روعة هذه النظريات التي اتبعتها القرون دون أن تغيرها هو أنها لما كشفت للانسان الستار عن عظمته لم تحجب عنه ضعفه . إن مثل هذا النور الساطع كان من شأنه أن يرّد النظر حسيراً عند رؤيته لأول مرة لو كان من رآه أقل ثباتاً من سقراط . غير أن نظر سقراط قد رأى الشريكاً كان يرى الخير ولم يكن بأقل إخلاصاً في خشوعه منه في العزة التي لحقته على أثر مثل تلك المعتقدات الشريفة . فلما أوحى الله "دلفوس" الى "شريفون" أن ليس في العالم أحكم من سقراط ، دهش سقراط لهذا المدح ، لأنه أبعد من أن يسلم به لنفسه . إنه مع ذلك يعتقد قول الآله ، لأن لما لا يمكن أن يكذب ، فبقى سقراط زمناً طويلاً حائراً في معنى هذا الهاتف ، يقارن نفسه بمقارنة إنصاف بغيره من الناس ، فلا يجد له عليهم من السؤدد إلا أنهم يعتقدون أنهم يعلمون ، في حين أنهم بالفعل لا يعلمون شيئاً . أما هو فانه لا يعتقد البتة أنه يعلم حين لا يعلم . بذلك وحده كان أحكم منهم قليلاً . فانظر إذن الى أى حد يمكن أن تصل الحكمة الانسانية . ومهما يكن من أمرها فانها ليست شيئاً كبيراً ، بل ليست شيئاً مذكوراً ، لأن "أبلون" وحده هو الحكم

وإن أعلم الناس ذلك الذى هو مثل سقراط يعترف بأن حكمته المزعومة ليست إلا هباء . أما الفضيلة الانسانية المحضة فانها لا تكاد تتجاوز أبعد من حد العلم . وعند ما قارن سقراط بين فضائل دنيانا وبين المثل الأعلى الذى يفهمه وجد أن الانسان أقل فضيلة منه علما . إن مقر الفضيلة هو روح الآلهة ، وإن ما يرى منها على الأرض ليس إلا آثارا عافية . هذا الاحساس بالضعف طبعى فى الانسان ، الى حد أنه لا يبرؤ حتى على ما يستطيع ، وما رضى انسان البتة وقد وافقت أفعاله ومبادئه منهاج الفضيلة بقدر ما يسمع له به عجز الطبع الانسانى . إن الناس على رأى سقراط ليسوا بين يدي القدرة القدسية إلا آلات لا يكاد يوجد فيها من الفضيلة ومن الحق إلا آثار . فاذا عيب على هذا الفيلسوف أنه يتكلم عن النوع الانسانى بإزدراء ، فعنزه أنه نظر الى العالم من الملأ الأعلى ، فأخذ ذلك المشهد القدسى بأن يعترف بهذا الاعتراف الذى يشق عن الخضوع لذلك الجلال <sup>(١)</sup> .

إن أكبر شر فى الانسان هو عيب يرافقتا جميعا منذ الولادة ، وكل الناس يساع نفسه فيه ، ولهذا لا تجدد من يبحث عن الخلاص منه . إنهم يسمونه الحب الذاتى ، ولا شك فى أن لهذا الحب الذاتى بعض المحل من الحق ، بل من الضرورة ، لأن الطبيعة هى التى ركبته فيها . ولكن ذلك لا يمنع أنه متى أفرط فيه صار العلة العادية لجميع خطايانا . قد يتعاضد الانسان بناية السهولة عما يجب ، فقد يسىء الحكم على ما هو حق وطيب وجميل ، متى ظن واجبا عليه أن يفضل دائما منافعه على منافع الحق ! فأقيم انسان شاء أن يكون رجلا عظيما ، لا ينبغي له أن يحب ذاته ولا ما هو له .

(١) أفلاطون — تقرين سقراط ص ٧٠ الى ٧٦ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٧ — الجمهورية

ك ٦ ص ٣٤ و ٣٨ — القوانين ك ٧ ص ٤١ — فيلون ص ٢٩٩

لا ينبغي أن يجب إلا الخير سواء في نفسه أو في غيره، وإلا وقع من سلوكه في ألف خطيئة لا يمكن اجتنابها. واجب كل إنسان إنما هو أن يتق حب الذات المشوش، وأن لا يرم أنه أن يتبع الدين هم أرفع منه قدرا .

حيثخذ من أى ناحية اعتبر مذهب أفلاطون أدى الى هذه النتيجة الكبرى، وهي التسليم بأن في الطبع البشرى مبدأين مختلفين مرتبطين بروابط مغلشة بغشاء من الفموض، أحدهما وهو الذى يقربنا الى الله يجب أن يتسلط تماما على الآخر الذى ينزل بنا الى البيمة . ولقد أحل للانسان أن يتمتع لسعادته وبجده بصنفيين من الخيرات لا يجوز له الخلط فيهما وإلا هلك، الأول الخيرات الإلهية للنفس : التبصر والاعتدال والعدل والشجاعة أجزاء الفضيلة، والثانى الخيرات البشرية التى هى نفيسة بلا شك، لكنها منحطة عن الأخرى، وهى الصحة والجمال والقوة والثروة . تفضل المملكة كما يضل الفرد اذا هى فضلت الثانية على الأولى، ومالت الى تمية ثروة الأمة وقوتها أكثر من فضيلتها<sup>(١)</sup> .

أما إنى لأجهد نفسى عبثا، فلا أجد ما يمارض به هذا المذهب الشريف . إنه ليس أجمل المذاهب قط، بل هو أيضا أحقها . وما تأتى تجربة الحياة عند من يفهمها في لها وامتدادها إلا بتأيد هذا المذهب أكثر فأكثر . الفضيلة صعب على الانسان حملها ولكنها موثله الأمين . إنها على رغم ما يعاندها في الظاهر هى مقياس سعاده، وما يشك في هذه الحقيقة الساطعة إلا من كان سطحي النظر في الأشياء .

(١) أفلاطون — القوانين ص ٢٦٥ و ٢٦٦ — فيليب ص ٤٦٩ — الجمهورية ص ٢٢٧ و ٢٢٨

القوانين ك ١ ص ٢٠ و ك ٩٣ ص ٥ و ٢٨٠ و ٢٩٢ و ك ١٢ ص ٢٨٦ —

الجمهورية ك ٢ ص ٦٥

وإني لأعترف بأنى لا أقيم وزناً لتلك الحجج التي كان منذهب أطلاطون - ولا يزال - هدفها . قالوا وكرروا بلا انقطاع إنه مذهب غير عملي ، ودعوا دعواهم بأن الفيلسوف لم يعرف من الناس إلا قليلاً حالهم كان بعيداً جداً عن المثل الأعلى الذي وضعه . بدأً أظن أن سقراط كان يعرف أهل زمانه ، ودليل ذلك أنه لم يكن لينخدع في مصير حياته الذي كان ينتظره . فانه من قبل أن يلقي هذا الحكم الظالم بثلاثين عاماً قد تنبأ به وهو يحدث " غريغاس " والسفسطائيين الذين كان يبطل مذهبهم المشئومة . يجب أن يضاف الى ذلك أن سقراط قد عرف الناس أيضاً في كل الأزمان . فان الجمعيات الحالية مع ما دخل عليها من التحسينات الكثيرة في كثير من جهاتها لا تزال الرذيلة شائعة فيها . ولكنها برقيها الأخلاق الذي تضخر به أكثر من رقيها المادى تقيم الدليل تدريجياً على صحة نظريات ذلك الفيلسوف الذي كان يدعو الى سلوك هذه السبل المستقيمة . ومع ذلك ليست المسئلة في علم الأخلاق معرفة ما هم الناس ، بل هي على الخصوص معرفة ما يمكنهم أن يكونوا وما يجب عليهم أن يكونوا . ان الحكماء ليخدع ضميرهم ومن يلقي عليهم نصائحهم ، اذا هو فكر في النجاح أكثر من تفكيره في الواجب . والواقع أن هذه المبادئ البدئية غير قابلة للجدال ، ولكن لما كان انتقاد هذه القواعد المعجبة هو أسير من اتباعها ، تراهم ينعون على هذا المذهب ما يقتضيه من المجهودات لتنفيذه ، ويعلمون أنه بعيد المنال على الضعف الانسانى ، ليجلا يكتفوا أنفسهم شقة الرق الى حيث هو ، ويقتلون من تحقيقه بحجة فارغة وهى أنه ليس ضمياً بقدر ما يلزم . حجة لا تنهض على رغم ما يمكن أن تملى الشهوة أو المصلحة في عمليتهما . هذا المذهب مهما اتهم



بأنه نظري ، فهو المذهب العمل الوحيد . وإن الأخطار التي يترتبها المرء نفسه لها عواقبها إنما تتوقع على قدر نسبة ما بينه وبين ذلك المذهب من البعد .

مذهب  
أرسطوطاليس

هنا أفرغ من الكلام على مذهب أفلاطون ، وانتقل إلى مذهب أرسطوطاليس .  
بهذا المذهب نهبط إلى عالم آخر أدنى مما كنا فيه كثيرا ، وإن كان لا يزال رفيعا جدا .  
فإن العقل اليوناني قد وصل إلى أوجه قبل " فيليبس " و " الإسكندر " ثم أخذت  
اغريقيا — التي أوشكت أن تفقد حريتها — تدخل في ذلك الاضمحلال الطويل الذي  
مكث نحو ألف عام تتدهور فيه من هاوية إلى هاوية ، غير أن هذا السقوط لم يك دائما  
إلا مفيدا للعقل البشري . لا أقول إن أرسطو كان اذن على شفا جرف السقوط ، مع أن  
عبقريته من وجوه كثيرة لم يوجد من يعلو عليها إن وجد من يساويها . غير أنه في مادة  
علم الأخلاق كان بعيدا عن أستاذه بمراحل . فانه قد خرج عن تلك الآفاق الصباحية  
التي قضى فيها عشرين عاما كان يمكنه فيها أن يستهدى بهدى معلمه . إنه قد سبر  
غور الحياة ورسم منها صورا بالقصة حدّ الضبط ، ولكنه لم يرتق كما ينبغي إلى ما هو  
أعلى منها ، كأنما هو يرى أن يكفى بوصفها دون أن يتصدى إلى الحكم عليها ، ولا إلى  
قيادتها على الأخص . يغلّب عليه أنه ينسى — على رغم مزاعمه — أن الأخلاق يجب  
أن يكون مرشدا لا مؤرخا . لا شك في أن التجربة شيء نفيس جدا يحسن أن نقبأ  
مركزها من علم الأخلاق ، ولكنه لا يلزم البتة أن يُعد لها فيه إلا مركز ثانوي ، فإن  
المرء متى اعتمد أمرا عظيما ، فعليه بما ينبغي أن يفعل هو ، أولى من أن يعلم ماذا يفعل  
غيره . فإن ضميره يلهمه دائما ما هو أحسن مما يستفيد من تجارب الغير . ذلك بأن  
أرسطو يتسكك أكثر من اللازم قليلا بالواقعيات ، ولا يستمسك البتة على التقدير اللازم  
بالمقولات . وإن هذا الخط لغير مأمون في جميع فروع العلم على رغم ما يُظن به عادة .

أما في علم الأخلاق فهو نخط فاسد، لأن الأفعال فيها هو داخل في حدود الحرية لايعبأ بها إلا على قدر أقل مما يعبأ بالمصادر والنيات التي تمجدها .

ومع ذلك مهما يكن من مخالفة أرسطو لأفلاطون ، فإنه ليس له البتة نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه ، فكل النظريات التي يعرضها إنما أخذها عنه وحزوها . الصبغة العامة لعلم الأخلاق عنده مغايرة لما عند أفلاطون ، ولكن المذاهب التفصيلية هي في الواقع بينها عندهما . ذلك مفهوم بلا عناء ، فإنه لا يمكن أن يكون انسان تلميذا لمثل أفلاطون مدة طويلة كهذه دون أن يأخذ عنه شيئا كثيرا مهما كان بنفسه قويا ومستقلا . قد يمكن أن يطمئن الانسان في بعض التعاليم التي استمعها كما طمئن أرسطو في مذهب «المثل» (المقولات الكلية) طمنا تغلب فيه القسوة على العدل ، غير أنه مهما نصب نفسه خصما ، فإنه لم يكن في بعض مرثاته إلا صدى ، ومع أنه ينكر المذهب في مجموعه ثبت - من حيث لا يشعر - كثيرا من التفاصيل التي تستنتج منه . وليس انتقاصا لأرسطو أن يقال عنه إنه لو لم يكن في مدرسة أفلاطون ، لما وضع من مذهب الأخلاق ، فإنه قد وجد في تلك المدرسة جميع أصول نظرياته الكبرى على الخير وعلى الفضيلة وعلى الاعتدال والوسط وعلى الشجاعة وعلى الصداقة . . . الخ :

ذلك هو منشأ المشابهات . أما الفرق الأصلي بين المنهيين فتفسيره أهون .

فقد رأيت في أفلاطون ماذا كان مذهبه البسيكولوجي والتمييز العميق الذي قرره بين الروح وبين الجسم ، وبعبارة أدق المسافة الشاسعة التي وضعها بين الأسطُفسين المكوّن منهما الانسان ، كما يشهد به صراحة الجنس البشري سرا وعلانية . فالروح عند أفلاطون هي ذلك الجوهر العالي المتميز الذي هو ذو طبع خاص وغايات خاصة .

لما سأل "كريتون" المحزون سقراط وقد أقبل على السم يشربه : « كيف »  
 « ندفنك يا سقراط » أجابه سقراط : « كما يجبكم ان استطعتم مع ذلك أن »  
 « نحرزوني وأن لا أظن منكم » . ثم نظر الى تلاميذه الباكين مبتمبا ابتساما حلوا  
 وقال : « يا أصحابي كونوا كفلاء لي عند "كريتون" ولكن على طريقة ضد »  
 « طريقة التي أراد أن يكفني بها للقضاء ، فانه ضمن أنني لا أفر . فأتى على الضد »  
 « من ذلك ، اضمنوا أنني الآن لا أكون ميتا ، بل مقبلا على التمتع بنعيم يحل عن »  
 « الوصف حتى يهون الأمر على "كريتون" الحزين ، فلا يحزن على "حينما يرى »  
 « جسدى يحرق أو يلقي في الأرض ، كما لو كنت أعاني من ذلك الآلام الجكار ، »  
 « وحتى لا يقول في جنازتي إنه يمرض سقراط ويحمله ويدفنه . لأنه ينبغي »  
 « أن تعلم يا عزيزي "كريتون" أن الكلام على المجاز ليس خطأ في الأشياء فقط ، »  
 « بل هو أيضا إيلام للنفوس ، فيلزمك أن تتريد من شجاعتك ، وأن تقول : إن »  
 « جسدى هو الذى تدفنه فادفنه حيث يسحبك ، وعلى الطريقة التي يبين لك »  
 « أنها أكثر موافقة للقوانين<sup>(١)</sup> » .

لم يستند أرسطو من هذا الانذار السامى ومن الصعب أن يتكلم على الروح بأسوأ  
 مما فعل ، فقد خلط بينها وبين الجسد الذى هى متصله به ، فليست الروح على رأيه  
 الا تماما له ، أو بعبارة "الأفلاطوني" ، إنه لجدير بأن يكون أكبر ذنبا من "كريتون"  
 فان "كريتون" إنما خلط في التعبير من حرقه الحزن ، أما هو فانه قرر ذلك التخليط  
 في أحد تصانيفه الأبعد غورا والأوفى عناية "كتاب الروح" . طاف بالطبيعة كلها  
 ليبين أن الأصل الذى يحس والذى يفكر فيها ، هو بعينه الأصل الذى ينفذ جسمنا

(١) أفلاطون — فيدون ص ٣١٥ وما بعدها من ترجمة المسيو كوزان . وقد سبق لي أن أوردت

هذا الشاهد لفرض عيه في مقدمتي لترجمة "الروح" ص ١ م

والذي ينبت النبات . فليس حينئذ للروح وجود خاص ، فهي جثائية ، ولقد لزم أرسطو صتما — لا يتفق مع الفلسفة ولا مع الشجاعة — عى أن يقول كلمة على خلود الروح ، ذلك الخلود الذى يميل مذهبه التوحيدى المادى الى إنكاره .

حينئذ كان أفلاطون يفصله العقل عن المادة بإحظ بلا اقطاع الحياة الأخرى التى تكمل هذه الحياة الدنيا وتفسرها . أما أرسطو فانه على ضد ذلك لا يعبر الحياة الأخرى أهمًا ، لأنه لا يعتقد كما لا يعتقد فى روح مجردة . ومن هنا ينشأ كل الفرق بين المذهبين المتباعدين بمقدار ما بين الآراء المتضادة من البعد .

غير أن أرسطو قد برز أفلاطون وتقدمه فيما يتعلق بالشكل تقدمًا لا يُجزى عن ذلك الانحطاط السحق . مهما كان بيان أفلاطون ساحرا ، فان الانسان يحس أن المحاورة لا يمكن أن تكون أداة للعلم . لقد بينا فى المحاورة من عظم وجمال متى كانت تحصل أحاديث سقراط ، وكانت يد أفلاطون هى التى تخطها . أما اذا انتقلت الى أيد أخرى ولو لم تكن خرقاء ولا عامية ، فاهى إلا أداة ناقصة أقل من أن تكون جذية ، بل هو عبث عابث من شأنه أن يفضل المعنى ويطمس نوره دون أن يعطيه أقل رواء حسن . ولقد تحاشى أرسطو الاقتداء بهذه القدوة الخطرة ، وألزم العلم الطريقة التعليمية فى الكتابة . تلك الطريقة التى لم تتغير منذ ذلك الزمان . ذلك فضل له قد أطلت عنه القول فى موطن آخر وهو مما يجب الاعتراف له به . فضل هو أظهر فى علم الأخلاق ، لأن حصافة عبقريته تألف تمام الائتلاف مع هذا الموضوع الخطير الذى يعاينه . لست أعنى بهذا أنه لا غبار على أسلوب كاتب ” نيقوماخوس “ الذى هو أتم كتب الأخلاق الثلاثة التى وصلت الى أيدينا باسم

أرسطو . هيات ، فان المؤلف لم يُعد عليه النظرة الأخيرة بسبب الظروف المعلومة . زد على ذلك أنه قد يظهر أن قدم العهد أثره . ومع ذلك — على رغم كل النير التي انتابتها — لاشك في أن أرسطو قد كسا علم الأخلاق ثوبا يلائمه ولا ينبغي أن يفارقه . ومن هذا يتبع أننا لن تنوحى في عرض مذهبه خطة غير الخطة التي رسمها هو نفسه .

إنه افتتح بعبداً حسن استعاره من أفلاطون من غير أن يفهمه كما يفهمه أستاذه . قال : لا يعمل عامل إلا وهو يقصد الخير . متى أنس السامع منه أنه يبدأ بتقرير هذه القاعدة الحسنى ، ظن أنه سيتبع آثار أستاذه ويمشى على طريقته بزيادة في الخط وحسن في الترتيب . ولكن الأمر ليس كذلك ، فان هذا الوهم الأول الذي يحصل للقارئ لا يلبث أن يزول ، كما نلوه أو هام أخرى من هذا النوع يجب الاحتراس من أمرها لأنها ستزل أيضاً . يعمل الانسان وقصده الخير ولكن خيره الذاتي . فان أرسطو لم يرتد في تقرير أن السعادة هي الغاية القصوى لجميع الأفعال الانسانية . وقد اتخذ هذا القول مبدأ لا جدال فيه . فلم يعد الأمر يصدد الفضيلة والواجب اللذين قرر سقراط وأفلاطون أنهما الفرض الأسمى للحياة الانسانية . بل مذهب أرسطو هو السعادة لا غير . وعلى هذا الأساس الزلّقي سيبحث فيما هي أركان السعادة على ما يفهمها الناس عرفاً ويسعون لتحصيلها في الدنيا .

لا يكاد الأمر يكون في حاجة الى القول بأنه لا يوجد في مذهب أرسطو في السعادة شيء من هذه الاحساسات العامة السافلة التي نشرها من بعد ذلك ”الباقرة“ . وشتان ما بين المنهيين . فان فكرة السعادة عند أرسطو فكرة دقيقة بل سامية . فانه لما قرر هذا المبدأ الخطأ صحّحه بالإيضاحات التي أردفه بها دون أن يفترب

بخطأ . إنه يتساءل ما هي الوظيفة الخاصة بالإنسان، ويجب عن هذا السؤال حسبا تقاه من العالم في المدرسة الأفلاطونية بأن العمل الخاص للإنسان وميزته على سائر الموجودات الحية إنما هو فاعلية النفس التي تسيّرهما الفضيلة . فيكون بالبدنية حينئذ الركن الأول لسعادته . لأن موجودا يسير الى ضدّ الغاية التي يقتضيها طبعه هو موجود مشوّه وشقّ معا . غير أنه ليس أقلّ من ذلك وضوحا أن الفضيلة وحدها لا توجد السعادة، ويستشهد أرسطو على ذلك بتجربة الحياة والرأى العام الذي يظهر عليه أنه يستمسك به أكثر مما ينبغي . يجب أن نسلّم له بأن الفضيلة بعيدة جدًا عن أن تكفي لتحقيق السعادة كما يفهمها العامي ، وأنها اذا تركت الى حوالها الخاص ظهرت للعامة في مظهر محزن . من أجل ذلك أضاف أرسطو الى هذا الشرط الأول شروطا أخرى . فانه يرى أن من الصعب جدًا على الإنسان أن يكون سعيدا اذا كان مجزّدا عن كل شيء، وأن الأصدقاء والثراء والتفوّذ السياسي أدوات ضرورية للسعادة . وما هذه الأشياء بالقليلة، غير أنه لما كان من غير هذه، ما الحرمان منه يفسد على الناس سعادتهم، وجب أن يضاف الى تلك العناصر الأولى الضرورية للسعادة شرف المولد وشرف العائلة بل الجمال أيضا . فقد قال أرسطو حقا :

« لا يمكن الحكم بأن إنسانا سعيد متى كان من قبيل الصورة الى حدّ يتأذى منه ، »

« أو كان ردىء المولد، أو كان فريدا وبلا أولاد حتى ولو كان أولاده أو أصدقائه »

« من سوء الخلق على ما لا يرجى معه شفاؤهم » . ومع ذلك لم يك هذا كافيا، فانه « كما أن خطانا واحدا لا يدل على الربيع » وكما أنت عملا فاضلا واحدا لا يرتب الفضيلة، كذلك يلزم للسعادة من الاستمرار ما ينبغي ويتنبتا . فلا يمكن

الجزم بسعادة انسان ما بحجة أنه سعيد بعض لحظات، بل يلزم أن يكونه طوال، أكثر حياته إن لم يكن طوال حياته بتمامها . هذا هو كل المشروط في السعادة الحقة .

ولقد رضى أرسطو بتعريف السعادة الذى وضعه وبما يحتويه من فكرة سامية الى درجة أنه لم يتأخر عن اعتبارها شيئاً فوق الطبع الانسانى . فمن ذا الذى يستطيع أن يدعى بأنه قد جمع بين هذه الشروط الاستثنائية؟ ومن ذا الذى يستطيع على الخصوص أن يزعم أنه احتفظ بها مدة طويلة اذا أتيح له أن يجمع بينها؟ لا شك أن فى هذا غيباً إلهياً يملو عن أفق الانسان، ولو أن مجهوده الشخصى لن يبقى عديم الجدوى . فالسعادة حينئذ هي كسائر الأشياء العليا القدسية جلت عن ثنائى، فتكون موضوع احترامنا وإجلالنا، كما أن الانسان لا يمدح الآلهة ولكنه يعبدهم .

لا أنكر أن فى هذه النظرية شيئاً من الحق، وأدرك الى حد ما تجليل السعادة هذا . فانه يلزم لمن يجمع بين الفضيلة والثروة وشرف المولد والجمال ومحبة الناس... الخ ستين طويلاً أن يكون عند ربه حقيماً . على أن هذا السعيد الذى يتمتع بهذه الكنوز العديدة هو فى النوع الانسانى من القلة بحيث يكون محلاً للمعجب اذا اتفق وجوده . غير أنى أقول : إن من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هي السعادة، فان فى هذا سوء مشاهدة للأشياء وتضليلاً للضمير مما . أقدر أن المشاهد هو أن الانسان لا يبحث عن السعادة فى كل أفعاله، بل هناك أحوال عديدة يقتدى المرء فيها الواجب الذى هو أغلب من المتعة بكل ما يسمى سعادة، بمحض اختياره دون أن يكون بطلاً . وما أرسطو ببعيد عن هؤلاء الأبطال "مراطون" وأمثال "شروفيلى" الذين قضوا فى سبيل الوطن ولم يكد يظهر عليهم أنهم كانوا يفكرون فى شيء من سعادتهم وهم يقضون

نحبهم حيث هم . على أن الضمير يجب الحكيم إذا سأله جوابا أمين مما يجب به التاريخ . إنه يقول لنا بلهجة لا نستطيع إنكارها : إن السعادة ليست شيئا مذكورا حينما توازن بالواجب ، وإن من السقوط في الخلق أن يرجحها الإنسان عليه . على العموم إن الله والضمير قلما يسألاننا هذه القرايين المؤلمة . وفي غالب الأوقات لا تنافي بين الفضيلة وبين السعادة على المعنى الضيق الذى يفهمها به أرسطو ، فقد شاء الله أن الإنسان في مجرى الأمور العادى يستطيع أن يسعى للسعادة دون أن يفترق في الفضيلة ، ولكنه شاء مع ذلك أيضا أنه في الظروف الصعبة حيث تتعارض السعادة والفضيلة أن تكون السعادة هي القربان للواجب الذى لا ينبغي مطلقا أن ينزل لها عن شيء ما . تلك هي أول قاعدة للحكمة ، بل هي وحدها المطابقة للواقع ، والتي هي جذيرة بفلسفة يونانية . ومن ضل هذه القاعدة قاعدة الأخلاق ، فقد أوشك أن لا يفهم شيئا من الحياة الإنسانية . ولكيلا يضل الإنسان في هذا السبيل الخطر يلزمه مجهود عبقري .

من هذا الخطأ الأصلى تنبع عدد عظيم من الأغلط أقل خطرا ولكنها سيئة النتائج أيضا :

منها اتباع الاخلاق للسياسة ، فان أرسطو يقرر هذا الرأى الغريب في أول كتابه ، كما يقرر في آخره أن السياسة إنما هي العلم الأساسى والرئيسى للعلوم الأخرى . يعنى بذلك « أن السياسة لا تعين فقط ما هي العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل هي التي » « تعين أيضا العلوم التي يجب على أهل المدنية أن يتعلموها وإلى أى حد يوفلون فيها » . ولبيان فكره البيان المطلوب قل : « لما كان غرض السياسة يشمل الأغراض » « المختلفة لجميع العلوم ، كانت السياسة هي علم الخير الأعلى للإنسان<sup>(١)</sup> . فكون علم السياسة

(١) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ٩ — ١٢ وكرر الكتاب .



فوق علم الأخلاق ليس سببه فقط أن المملكة أكبر أهمية من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أبجل من إسعاد فرد واحد، بل السياسة فوق علم الأخلاق في درجات الشرف العلمي، وموضوعها هو أسمى من موضوعه بمقدار الفرق بين علم جزئى وبين علم كلى تام . كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدمة بسيطة للسياسة التى هى وحدها على رأيه « مابه تمام فلسفة الأشياء الانسانية » التى يرسمها علم الأخلاق على نحو ناقص .

إن اتباع الأخلاق للسياسة من هذه الجهة إنما هو قلب لنظام الأشياء . إنما هو على الضبط ضد الحق ، فإن السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستمد من الأخلاق . فإذا عساه أن يكون التشريع فى الممالك إذا كان لا يستند الى علم الأخلاق ؟ وماذا عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العدل ؟ وما هو مصير الجمعيات الانسانية بلا أخلاق ؟ ألا إن العلم الأساسى المتقدم على غيره بفضل أنه شخصى ، والسامى عن غيره بسبب أنه يعطى القانون ولا يأخذ منه ، إنما هو علم الأخلاق . ولا مشاحة فى أن السياسة لا تطاوعه إلا بناية الصعوبة ، فإن الحكومات فى إدارة الجمعية قلما تأبه له ، بل هى تنتهك حرمة أحيانا بناية الجراءة ، إن لم تنتهكها دائما بلا مسئولية . غير أن ذلك إنما يحط من قدر السياسة دون أن يكون رافضا لها . إنها لاتمضى علم الأخلاق بقصد المصيان ولكنها تهمله ، والامم هى التى تدفع ثمن هذه المايات وتلك الرذائل . ومن جهة أخرى اذا كانت الحكومة تستطيع شيئا كثيرا من إسعاد الفرد باعتبار أنها من القوة بحيث تنصرف فيه على ما تشاء ، فانها لاتستطيع شيئا كثيرا لجعله فاضلا . لقد استطاع أهل آتينا أن يحكموا على سقراط بالاعدام ، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقهروا حميره أو يفسدوه ، ولو أنهم أدخلوا سيده حرا ، لما اشتغل إلا بالدأب على عمله الفلسفى . غير أنه متى أسند الى السعادة مثل هذا النصيب

العظيم، فانه ينبغي أن يُسند بحق إلى الحكومة نصيب ليس أقل عظاماً منه . إن الحكومة تحكم على السعادة ما دامت تحكم على الحياة اذا شئت . ومن هنا تنتج نتيجة وجيهة إن لم تكن معقولة تماماً وهي جعل علم الأخلاق تابعاً للسياسة، وإن كان علم الأخلاق يكاد لا يزهيه أن له هذا السلطان المطلق .

رعاية للانصاف يجب أن يقال : إنه ربما كان أفلاطون هو الذى استدريج أرسطو الى هذا الخطأ . ففى كتاب الجمهورية يعبر سقراط عن هذا الرأى بأن درس العدل فى المسالك أسهل منه فى الأفراد، كما أن قراءة الحروف الفليضة أسهل من قراءة الحروف الدقيقة . ومن أجل أن مميزات العدل والفضائل الأخرى تبدو له بوضوح أجل فى الحكومات منه فى الأفراد، أراد أن يبحث عنها فيها . على أن المعلوم أنه لا شئ من ذلك، وأن أفلاطون على صدد هذا، إنما يعنى بدرس ضمير الفرد مسقطاً أشعة بورته الجلية مع صغرها على الانسانية، غير أن تلميذ أفلاطون انخدع برأى أستاذه الذى لم يثبت عليه بعد أن قاله، واعتقد أن للسياسة من النور ما ليس لعلم الأخلاق، فغير لهذا الأخير أن يستشير بنورها .

على أن أرسطو لا يعتقد أن علم الأخلاق والسياسة قابل لكبير ضبط، بل يلوح عليه الظن بأن هذا العلم يجب أن يكتفى من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للتزاع قلة أو كثرة، ولقد قضى عليه تواضعه أن يترك الى المستقبل العناية بإتمام ما بدأه من المباحث، وهو بهذا التواضع جدير . غير أنه لم يتمسك بهذا التحفظ المدوح، إذ أنه لما ذكر ضبط الرياضيات، صرح بأنه لا يلزم أن يكون جميع العلوم من الضبط على نحو ما عليه الرياضيات . وربما كان علم الأخلاق على الخصوص عنده غير خليق إلا

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ٢ ص ٨٦ و ٨٧

بالاحتمال المجرد، وما يحتمل التي يوردها لذلك بالمتينة، ولكنها مع ذلك متشعبة مع مجموع مذهبه للغاية، تلك الحجمة هي أنه لا موضوع محل لأشدة الآراء متخالفا وأوسعها تنسجا من موضوع الخير والعدل، إذ أبعدوا بهما إلى حد أن جعلوهما محض نصوص قانونية دون أن يُعترف لهما بأصل في الطبيعة. غير أنه يلزم أن يرَدَّ على الفيلسوف بأنه لو كان اتخذ الضمير دليلا له عوضا عن الرأي، وجعل غرض الحياة الانسانية هو الواجب عوضا عن السعادة، لما اعتراه هذا التردد. أجل إن ضوابط السعادة متغيرة جدا، بل تكاد تكون متغيرة بتغير الأشخاص. ولكن ضوابط الواجب ليست كذلك، وإذا كان هناك علم يمكن أن يكون منضبطا، فهو علم الأخلاق. ومهما كان إعجاب أفلاطون بالعلوم الرياضية، فانه لم يقدمها على الأخلاق، كذلك "ديكارت" مع أنه رياضي كبير لم يتردد في القول بأن إيضاحاته الأخلاقية تفوق في التحقيق والحلاء إيضاحاته الهندسية<sup>(١)</sup>. أما أرسطو فانه لم يتكلم عن الأخلاق بمثل هذا الجزم، بل ترك العلم يتسرب إليه شيء من تلك الأدورية التي تشوب رأى العامة. على أن قوانين الأخلاق هي من الحق بحيث يضحى الإنسان لها بحياته غالبا. وما من علم آخر كما يظهر يمكن أن يفخر بمثل هذا السلطان.

من انطلقا الذي تجب العناية باقتائه الاهتمام أكثر من اللازم بالرأى العام. فان رأى العام ليس له البتة أن يقرر في الفلسفة شيئا وإن كانت الفلسفة لا تهمقه ولا تهمله. إنه ليس إليه الرجوع البتة فيما هو الفرض المسمى للحياة. غير أن أرسطو يرى أن أكثر الناس يمتحنون عن السعادة، فيستنتج من هذا أن السعادة هي الخير الأعلى، كما لو كانت أمثال هذه الموضوعات يصبح أن يستشار فيها هواتف غير هواتف

(١) ديكارت - إهداء كتاب التأملات ص ٢٢٠ طبعة فكتور كوزان.

الضمير، وكما لو كان الذوق العام قد حل محل العقل . أما أفلاطون فإنه من الحكمة على غير هذا . إنه كان أكثر احتراماً لأشباهه الذين هم مثله خلق الله وأهل للفضيلة ، من أن يستهين حتى بتقاليدهم القومية ، غير أنه يؤولها دون أن يتخذها قاعدة لنظرياته . فهو يرجع إليها متأولاً مفاهيمها ، ولما لم يجد مناصاً من إقرارها ، رذها إلى مقدار ما تحتويه من حق ، وأقرها إقراراً يجعل لها قيمة وسلطاناً . إنه يرى استثناء تلك التقاليد في الفواض التي تسمو عن طاقة العقل الانساني مع عدم إغفال الرجوع إلى العقل . أما فيما يتعلق بهذه الحقائق الكبرى التي يحملها الضمير بنائية الجلاء فهو لا يستغنى إلا الضمير، ولا يطلبها إلا من المشاهدة اليقظة للنفس دون أن يتم شيئاً ما لا بالآى العام ولا بظواهر الأمور .

إليك أيضاً نتيجة سيئة لهذه النظرية الفاسدة ، نظرية الخلط بين الخير الأعلى وبين السعادة . أرجو أن تتفكر في هذه الجراءة في الانتقاد فأقول : إن أرسطو لم يفهم شيئاً من نظرية أفلاطون على الخير في ذاته . بل هو يعامل نظرية أستاذه المصوم بقسوة قد تمثل لكثير من الأنظار في صورة الإجحاف . وإنى لا أقف عند أدلته الدقيقة للغاية ، لأنها مبسطة في مؤلفاته ، ولكنى ألخصها كلها في دليل واحد ليس وارداً بالنص ، ولكنه هو أساس مجموع الأدلة الأخرى وهو : نظرية الخير في ذاته خيال ، وليس فيها شيء من الواقعى ولا من العمل ، فهي فارغة ولا فائدة فيها . وقد ألح أرسطو كثيراً في تقرير أن الخير الذى يبحث عنه ، والذى يجب على علم الأخلاق درسه هو خير انساني محض ، خير في طوق الانسان أن يناله . يوهم أن سقراط كان عائشاً في عالم الأحلام ، وكأن معاناته الترام الفضيلة الباسلة لم يكن من جانبه إلا خطأ بعيداً وانخداعاً مستمراً . بيد أن أفلاطون هو أيضاً يتمدح بأنه لا يطلب إلا خيراً إنسانياً ، فإذا عني إذن بكلامه

على الخير لذاته في علاقته بسلوك الحياة ؟ إنما عني بذلك أن كل واحد منا متى سمع ما يوحى به إليه ضميره فإنه يجب أن يعمل ما يراه خيراً بصرف النظر عن جميع النتائج النافعة أو الضارة التي تنتج عن العمل الذي يقتضيه قانون الأخلاق . ولكن أرسطو الذي لا يرى الخير إلا في السعادة ، والذي دون أن يعترف بذلك اعترافاً صريحاً لا يحكم على عمل بأنه خير إلا بمقدار نفعه . يتساءل عبثاً أين هو ذلك الخير في ذاته ، وماذا عساه أن يكون ؟ يعيب على أفلاطون أنه وضع هذا الخير الخيالي خارجاً عن الأشياء التي فصله عنها ، وأنه خلق معنى مجوفاً لا مادة له . وهذه تهمة لا سند لها على الإطلاق ، ولو أن فيلسوفاً وصل بين الخير وبين الأشياء ، وتعزف الخير في جميع الصور في الدنيا بأسرها ، لكان هو أفلاطون الذي يُنسب إليه بحق اختراع التفاؤل . غير أن أرسطو — الذي يعتقد الناس أنه أضبط المشاهدين نظراً — قد أغفل في هذا المقام واقعة مهمة لم تهت أفلاطون البتة . تلك هي أن جميع السرائر المستترة الفاضلة مجمعة على المبادئ العامة التي يجب أن تُتمشى عليها الحياة ، والتي تنطبق على جميع أعمال الأفراد . متى تقرر هذا ، فإنه يمكن التحقق من أن قليلين فاضلين يتماثل سلوكهما بتجاه الأسباب المسببة لهذا السلوك . من هذا يبيح ذلك التوافق بين نفسيين لم تتعارفا البتة . وكيف يقع التوافق من غير مفاوضة ؟ ذلك بأن صوتاً واحداً بينه هو الذي يكلم إحداهما ويكلم الأخرى . ذلك بأن الخير الذي تتعاطياناه مطيعتين إياه لا يبيح منهما ، وإنما يصدر من مصدر أسمى . قال أفلاطون : إنه مدد من الله ذاته . هذا هو الخير لذاته الذي يأتيه المرء بمقدار ما يسمح له ضعفه بأن يفعل الخير لا لشيء إلا لأنه هو الخير ، وأن يصل سببه بالله متى أراد أن يعرف من أين يأتيه وحى الضمير .

ليست حيثئذ معرفة الخير لذاته أمراً تافهاً كما يريد أرسطو أن يقنع نفسه به .  
لا شك في أن هذه المعرفة — كما قال أرسطو متهاكاً — لا يمكن أن تنفع الحائك والبناء والطبيب بأن تزيدهم مهارة في صناعتهم . وفاته أنها لازمة للإنسان ليعلم ما هو قانون الأخلاق الذي يقتدى به ، ومن أين مصدره . فلم يبق على أرسطو إلا أن يصرح بأن الطبيب والقائد والبناء والحائك ليسوا أناساً . حقا أنه يلزم الاعتداد بالخدم السامية التي يؤديها هؤلاء إلى الجمعية الإنسانية ، غير أن الفلسفة التي لا تعرف كل هذه الامتيازات السطحية ترى واجبا عليها أن تستغل بأمر فضيلتهم أكثر من أن تستغل بشوئهم . لذلك هي تنصح لهم — لا باعتبارهم أهل صناعة بل باعتبارهم أناس — أن يفكروا في الخير لذاته ، ذلك الخير الذي له في حياتهم من حيث لا يشعرون محل أرحب مما تللك الفنون التي يعيشون بها .

يزعم "كنت" أن المذاهب اليونانية لم تستطع البتة أن تحل النظرية التي وضعها ، وهي نظرية الامكان العملي للخير الأعلى ، لأنها بوقوفها عند الصور التي يستعمل فيها الانسان إرادته الحرة كانت نظن — كما يقول — « أنه لا حاجة في ذلك لوجود الله » . ترى كم يكون هذا اليوم ظالماً فاسداً اذا وجه الى أفلاطون . ولكنه صحيح جداً إذا كان "كنت" موجهاً إياه الى أرسطو . فانه قد أساء حل مشكلة الخير الأعلى ، ولم يحل لله في أمره شيئا كثيراً ولا قليلاً ، اللهم إلا في هذا الأمر الفاضل الذي يسمونه الحظ أو المصادفة في تقسيم الأرزاق . غير أن أرسطو قد أساء حل النظرية لا لأنه لم يذكر الله ، بل لأنه التمس عليه الخير بالسعادة مع كونها في غاية التمايز ، ولأنه أسند الى أحدهما الذي هو باق ومطلق ما للآخر من الفناء وعدم الثبات .

(١) كنت . انتقاد العقل السلي ، ك ٢ ب ٥ ص ٣٣٦ ترجمة ريفي .

الى هنا فرغت من التنبيه الى الخطأ الكبير الذى وقع فيه أرسطو فى مذهبه، ولم أتاخر عن أن أبين كل ما كان فيه من شناعة . غير أن هذا الخطأ لم يستتبع جميع النتائج السيئة التى كان من شأنه أن يستتبعها ، فان نفس الفيلسوف العالمة قد صححته فكان حال هذا الخطأ كحال خطأ أفلاطون الذى عبثت عليه فى أمر الحزبية . لم يستطرد أرسطو فى هذه النظريات التى تشبعت عن الأثرة ، والتى شذ ما يجر إليها مذهب الرغد والنجاح . وكذلك لم يفترض مطلقا أن سعادة الانسان يمكن أن تنحصر فى اعتزاله الجمعية التى يعيش فيها ، والتى لما خُلِقَ طبقا لما طالما كرهه فى كتاب الأخلاق وفى كتاب السياسة . زد على هذا أنه قد خصّ الفضيلة بالمحل الأول من بين جميع الأركان المؤلفة للسعادة ، وكاد يفرد لها بمزية الاعتماد عليها ، وأهمل تلك الأركان الثانوية التى كان يظهر عليه أنه بالغ فى الاعتداد بها حينئذ .

بعد هذا الانتقاد الجذى اضطررت إلى أن أوجهه إليه لا أكاد أراى أوجهه إليه إلا التناءه .

مع أن أرسطو لم يستطع أن يدرك كنه الخطأ الذى كان يتبعه إدراكا جليا ، كما كان شأن أفلاطون ، ومع أنه كان قليل الثقة شيئا ما بعلم الأخلاق ، مع ذلك طالما شُفّت تحاليله عن إحكام وورع ليس وراءها غاية . ولولا أن نزعات العبقري لا يمكن تقليدها لأتخذت طرائقه فى تلك التعبيرات نماذج للخلل من بعده . وإنى مورد على الأخص تحليله للفضيلة الذى أفرد له كتابا كاملا : لا يمكن الانسان على رأيه أن يفهم السعادة ويضمنها لنفسه إلا بشرط أن يعرف ما هى الفضيلة . والفضيلة ذاتها لا تفهم إلا بدرس النفس الذى أوصى أرسطو به عبثا رجال السياسة ، كما أوصى به رجال الفلسفة . إنه يقرر للنفس جزئين مميزين بدون أن يذكر ما لها من ملكات أخرى

ثانوية . وهما الجزء الموصوف بالعقل ، والجزء الذى مع كونه ليس حائزا للعقل على المعنى الخاص فإنه قابل لفهمه ومطيع له . ليس هذا التقسيم بدعة ابتدئها ، بل ربما كان قد أخذ من أفلاطون ، ولكنه استخرج منه نتيجة جديدة محضة ، فإنه يقسم الفضائل الى طائفتين عظيمتين : إحداهما التى يسميها العقلية ، والأخرى التى يسميها على الخصوص الأخلاقية . فالتبصر مثلا هو فضيلة عقلية ، وأما الشجاعة فهى فضيلة أخلاقية . التبصر يظهر أنه هو والعقل شئ واحد ، وليس هو إلا جهة من جهاته ، فى حين أن الشجاعة لا يمكن أن تقوم بذاتها ، وليست شيئا بدون ملكة العقل السامية التى تهديها ، والتى يجب أن تلقى إليها الشجاعة قيادها . وعلى هذا النظر كان أفلاطون قد اعترف بوجود الجزء العاقل للإنسان بجانب الجزء الشوى الذى سماه الجزء الفضى . ذلك الجزء العاقل هو الذى يبين العقل على الجزء السبى الموجود فى طبيعتنا ، والذى هو محل لسلطان الفرائز والحاجات المادية .

ولقد شوهد أن أرسطو لم يتعمق الى حد الكفاية فى هذا التقسيم ، وأنه ضحى بنظرية الفضائل العقلية لنظرية الفضائل الأخلاقية فى مؤلفاته بالحالة التى وصلت بها البنا . وذلك نقص حقيقى ربما كان أرسطو غير مسئول عنه . ذلك لا يمنع من أن التمييز الذى قوره حق فى ذاته ، وغير جدير بما وجه اليه من انتقادات بعض الأخلاقيين وعلى الأخص " شلر مانر " فليست خواص العقل هى بينها خواص القلب فن الحق تمييزهما فى العلم ، كما هما متميزان فى شؤون الحياة . ولم يقل أرسطو غير ذلك . وإن اللوم الوحيد الذى وجه اليه هو أنه لم يتعمق فى النظرية الى حد الكفاية مع أنها نظرية جديرة بأن تخطها يمين ماهرة كمين أرسطو ، وأن يستخرج منها كل ما اشتملت عليه .



إذا كانت الفضائل العقلية تنمو بالتعليم والتجربة، فإن الفضيلة الأخلاقية تنمو على الأخص بالاعتقاد . ولقد أفاض أرسطو في تقرير هذا المميز الأصل للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون . من هذا ينتج أن الفضيلة والذيلة ليستا مما أوتى الانسان بالطبع . فإن الطبع لم يؤت إلا الأصول، وعلى ذلك فلكل امرئ بما يكرر من الأفعال أن ينشأ هذه الأصول طيبة أو رديئة، أو أن يمتها . ان الأشياء الطبيعية لا تتغير، فإن الحجر الذى خاصته الطبيعية أن يسقط بثقله ، لو صعد ألف مرة في الهواء لما اعتاد البتة أن يصعد فيه، وعلى ضد ذلك الانسان، فإنه يستطيع أن يغير عاداته الى ما يشاء لأنه ليس خاضعا للقوانين الثابتة للأداة، وكما أكثر من عمل شيء، نعلم إقتانه . ومن هذا كان الاهتمام في التربية موجها الى طبع الطفل منذ البداية على عادات طيبة حتى يستمر جارا عليها الى آخر حياته، وموجها الى تعليمه وهو في سنه الغضة — كما قال بحق أفلاطون — أين يضع لذاته وآلامه، لأننا بتحزيننا ما تسببه لنا أعمال الفضيلة من لذة أو ألم نستطيع الحكم بمقدار تقمنا في طريق الواجب .

من أجل أن يكون الفعل فاضلا حقا لا بد من تحقق شروط ثلاثة : (الأول) يلزم أن يكون الفاعل عالما ماذا يفعل، (الثاني) يلزم أن يريد الفعل باختيار وتدبر، دون أن يتوقع من ورائه نفعاً، (الثالث) أن يفعل وهو مصمم تصميما لا يتزعزع على أن لا يقع فعله على خلاف ذلك . ولقد اهتم سقراط وأفلاطون بالشرط الأول من هذه الشروط الثلاثة فضل اهتمام وان كان الآخرون أولى منه بالاهتمام، فإن النقطة الأساسية في علم الأخلاق هي الفعل، لأنه لا يكون المرء فاضلا إلا اذا اعتاد إتيان الفعال الفاضلة . أما العاى الذى لا يأخذ من العلم ومن الفلسفة إلا أقوالا فارغة، فإنه لا يشعر بأنه أشبه ما يكون بأولئك المرضى الذين يسمعون جهدهم قول الطبيب، ولكنهم لا يفعلون مما يأمرهم به شيئا .

تلك هي نظرة إجمالية عامة في الفضيلة ينبغي أن نوضحها أكثر من ذلك، وما دام الأمر متعلقا على الخصوص بالعمل يكون من الحسن إيضاح كيف تطبق الفضيلة في العمل وكيف تنمو .

من المشاهد الذي لا جدال فيه أن علل بقاء الأشياء هي علل فنائها تبعا لجهة تأثير تلك العلل . فان الانسان بالأكل يحفظ جسمه في صحة طيبة ، ولكنه به يهلك أيضا إما بأن يأكل أكثر مما يلزم ، وإما بأن لا يأكل البتة قدر الكفاية . كذلك الشأن في الأشياء الأخلاقية ، فانها ينفطها المرون المنظم على قواعد العقل المستقيم ، وتفتنها مجاوزة الحد إما بالزيادة وإما بالنقصان . فالشجاعة تنحصر في اقتحام بعض الأخطار واتقاء بعض آخر ، لكن نجشم جميع المخاطر بلا تمييز ليس من الشجاعة بعد ، وإنما هو من التهور ، كما أن اتقاء جميع الأخطار مهما كانت إنما هو شأن الجبن الذي به ينحس المرء كل شيء ، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا . فالفضيلة إذن هي ضرب من الوسط بين إفراطين ، نتيجة كل منهما جميعا القضاء عليها ، فانها هي وحدها باحتدائها وقدرها القويم يمكنها أن تقف بالانسان في هذا الوضع السعيد الذي يمكنه من أداء واجبه الخاص في كل زمان وفي كل فرصة . الأعمال والإحساسات في هذا الصدد على حد سواء ، يلزم أن يكون كل منها على نسبة معقولة تتغير مع ذلك تبعا للأشخاص والظروف ، وتبعا لتنوع الروابط التي توجد بها الحركة الطبيعية للأشياء بلا انقطاع .

تلك هي نظرية الوسط المشهورة التي هي من حيث هي مأخوذة في عمومها  
نظرية مضبوطة وحكيمة في العمل ، وإنما كثر توجيه الانتقاد عليها لأنها لم تفهم  
حق الفهم .<sup>(١)</sup>

(١) ولقد طين " كنت " على نظرية أرسطو هذه في مقدمة كتاب الأخلاق ، الترجمة الفرنسية لمسيو " نيسو " الطبعة الثالثة من ١٨٧ و ٢٣٣

فلم يقل أرسطو البتة : إن كل فضيلة بلا استثناء واقعة على مسافة متساوية من رذيلتين متضادتين ، بل هو أول من نبه على الاستثناءات الكثيرة العدد الكثيرة الظهور . إنه لشئ ما يعلم أن « كل فعل وكل افعال ليس محلا للوسط المذكور » وأنه يوجد « من الأفعال ما إذا سمي باسمه جر ذلك إلى فكرة الشر والرذيلة » دون أن يتسنى لأى تخفيف أن يرجعه تدريجيا الى الحالة الوسطى حيث تكون فضيلة ، ولشئ ما يعلم أيضا أن اللغة تستجيز عن توفية جميع هذه الفروق الدقيقة ، وأن من طوائف الأخلاق ما تكون فيها الرذيلة بالإفراط غير ذات اسم خاص ، ومنها ما تكون الرذيلة بالتفريط هى التى لا اسم لها ، ومنها ما يكون الوسط أى الفضيلة ذاتها هى التى لم تسم باسم خاص . فلم يعزب حيثئذ عن نظر أرسطو ما تتطوى عليه نظريته من الخفايا ، ولكن ذلك لم يمنعه من تقرير أن الضابط الحق للفضيلة هو أنها وسط يعينه العقل ، مع اعترافه بأنها فى روابط اتصالها بالكمال وبانحياز لا تكون بعد حذًا وسطا تمكن مجاوزته بل هى على ضد ذلك مقام أعلى من كل شئ ، لا يبلغه الانسان إلا نادرا . وإذا كان ذلك كذلك ، فان نظرية الوسط التى أشار اليها أفلاطون من قبيل نظرية حقة . من ذا الذى يستطيع أن ينكر على أرسطو أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن ، وأن السخاء وسط بين التبذير والبخل ، والعفة بين الفجور والجود ، وعظم النفس بين الوقاحة والضعفة الخ ؟ على أنه قد جعل هذه الاعتبارات مرجعا للعمل يستفيد من الرجوع إليها . والوسيلة الحقة لكل منا الى بلوغ ذلك الوسط الذى هو الفضيلة إنما هى التعرف ميوله الطبيعية ومعاربها إذا كانت سيئة ، بأن يندفع بقدر ما يستطيع الى الطرف المقابل . فلا يكون إذن بنظرية أرسطو من العيوب إلا ما عزى إليها ظلمًا . أما هى على ما يقررها هو نفسه فهى مقبولة من كل وجه . وليس فيها باطل

من الجهة النظرية متى عينت حدودها، وأما من الجهة العملية فإنها قاعدة شبيهة للسلوك متى كان للانسان من القوة ما يكفي لتطبيقها .

غير أنه لا يكفي المعرفة أركان الفضيلة ومميزاتها وأنواعها المختلفة، بل الواجب عليه أن يعرف على الأخص أنها إرادية وأنها لا تتوقف إلا عليه .

سبق بنا أن رأينا أن نظريات أفلاطون على الحرية لم تكن مرضية وأنه جعل هذا المبدأ الأساسى غامضا بتطرفه فى التماثل بالانسانية . أما أرسطو فعلى الضد قد أبانها واضحة كالنهار، وأقام عليها كثيرا من البراهين . فهو لا يقبل البتة قاعدة أفلاطون التى هى أن الإثم غير إرادى، ودحضا بجميع البراهين التى يمكن أن تبين بطلانها . وقد عني فضل عناية بإيضاح ما يسمى بالإرادى واللاإرادى، وميز فى الفروق الدقيقة بين الإرادة والقصد، والاثار والتدبر، وأشهد عليها وجدان الانسان الذى يحده فى كثير من الأحوال أنه العلة فيما يصدره من الأفعال، وأشهد عليها أيضا الذوق العام الذى يحترم بعض الأفعال ويحتقر بعضها، وأشهد عليها كذلك سنة الشارعين الذين يعاقبون أو يعفون، تبعا لما إذا كان لإرادة المذنب الحرة دخل فى الفعل أو لم يكن لها دخل فيه . وبالاختصار قد جعلت لحرية نظرية ان لم تكن كاملة، فلا أقل من أنها واسعة جدًا . فهى أول نظرية فى التاريخ ما دام أن أفلاطون لم يضع إلا اجمالا ناقصا .

ومن التباين الغريب أن أرسطو لم يستتج من نظريته النفيسة من النتائج التى تتحملها، أكثر مما ترك أفلاطون يخيم عن نظريته المضطربة الرديئة من الأخطار التى تستطيع أن تنتجها . فإن أرسطو لم يتساءل عن مصدر هذا الامتياز الاستثنائى الذى منح إياه الانسان، ولم يصعد البتة عاليا ليقف على كنهه . ولم يكن ليرى

أن حريتنا في أفعالنا تجري إلى المسئولية فيما بعد الموت، وأن استعمال هذه الملكية العجيبة يقتضى حتما قاضيا ساميا يقدّر قيمة هذا الاستعمال. بل اقتصر الفيلسوف على التمسك بالظاهرة التي لا جدال فيها والتي يشهد بها الوجدان، دون أن يسرغور بمصدرها، ولا أن يحاول كشف السر عن غايتها. وذلك إجماع فوق ما ينبغي. ولا شك في أن هذا الاجماع أو التوقف الذى ربما يسمى تبصرا عند بعض العقول ليس فى الحقيقة إلا اعترافا ضمنا بالشك أو بالتفريط. غير أن لعلم الأخلاق مسرحا أوسع مما آناه أرسطو، فانه لا يخرج من مجراه الخاص به إذا اتجه من الحرية التي يدرسها في الانسان الى ما فوق ذلك، أى الى الله الذى وهبها إيانا، والذى مازال هو قاضيا كما هو شارعا. ومن السهل أن يفهم كيف أن نظريات هذا الفيلسوف على طبيعة النفس لم تسمع له باكتشاف علة الحرية ولا غايتها، ولكن ليس من الانصاف الاضافة في هذا النقص، بل يحسن أن تساق الى أرسطو عبارات التناء على هذا البحث الموفق مهما كان ناقصا. ربما كان عقيا في مذهبه أن ينادى عاليا بالحرية التي تقتضى في النفس الانسانية أصلا مخالفا تمام المخالفة لكل ما يحمده فيها من الأصول. ولكن هذا التناقض أولى به أن يكون مدعاة الى الإعجاب.

الى هنا أبلغ على قدم أرسطو وترتيبه ذلك الجزء من علم الأخلاق الذى أجاد فيه، وهو تحليل الفضائل فضيلة فضيلة، أو عبارة أحق الى رسم صور تلك الفضائل. وإنى في هذا المقام لا أعرف له مثيلا لا في "طيوفراسط" تلميذه والمقرن من بعده، ولا في "لابروتيير" الذى اهتمدى بهديهما، وبتعاليم القرن السابع عشر. فان تصاوير "طيوفراسط" فقيرة بعض الشيء. وأما "لابروتيير" فانه يطلب عليه التهم أكثر مما ينبغي في وصف الجمعية التي تحويه. فانه يضع تاريخا مصغرا لا علم أخلاق، وقد

ضيق دائرة بحثه ليجعله أكثر بهاء . ولكن العلم لا تلائم هذه المنازع التي تنزع الى الاغراق في بديع البيان ، بل انما هو يؤثر أن يطلب قبل كل شيء صورة الانسان على أن يلتبس صورة قرن مهما كان عظيما ، أو صورة جمعية مهما بلغت من التربية والظرف . وليس في لوحات أرسطو الأخلاقية ما يشف عن العصر الذي كتبت فيه ، ولا عن الأمة التي كتبت لأجلها . بل هي تمتل من الطبع الانساني جهتيه الأعم والأبقى . ولما أن هاتين الجهتين ليستا من الصبغات المتغيرة ، ظلت لوحات هذا الفيلسوف جديدة ، كما لو كانت من صنع أمس . فلم يتسرب البلى الى تلك الصور التي ليست خاصة بأهل آئيننا ، ولا بنا نحن ، بل ولا بأعقابنا . فان وجوها النضرة الاخلاية من القلوب والتشوه غير قابلة للذبول . فهي كالخلق ليست محلا لأن يستريا الفساد .

ولقد كان في استطاعتي أن أورد هنا تحاليله للشجاعة والاعتدال والسخاء وللأريحية... الخ . غير أنه إذا أريد الوقوف على أسلوب أرسطو ، وجب أن يُطالع على الأخص الباب الذي رسم فيه صورة المرىء . فانه لم يكتب أبسط ولا أسمى ولا أكثر موافقة للطبع منه . في هذه اللوحة التامة لم يترك البتة مرتبة من مراتب الفروق المهمة الواقعية إلا ذكرها ، فليس فيه من التقاسيم إلا ما له قيمته وضرته ، فانما وفق المرء في حياته لأن يصادف نفسا من تلك النفوس العليا ويمتحنها على مهل ، أخذته الدهشة من إحكام ذلك التصوير الشريف . فلم يضط هذا الفيلسوف في شيء حتى هيئت المرىء الجمائية لم تعرب عن نظره ، والظاهر أن شيئا من الأصل قد انتقل الى هذه الصورة بحكم التقليد اللاإرادي ، فان أسلوب أرسطو فيها به من المتانة والقوة والصحوة بالمرىء نفسه . على أن به مع ذلك أيضا شيئا من التساهل وعدم المبالاة اللذين هما من صفات المؤلف . فانه لا يشتغل البتة بالتفاصيل . وفي هذه القطعة

مع أنها ملحة بيانية لا تجد تعبيراً واحداً بارز الجمال ولا لامع الرواء ، بل المجموع فقط هو وحده الذى يأخذك بعظمته وجماله ، ان فيه روعة من جلال السكوت الذى يغشى ذلك المرىء الذى يصفه ، كما أن فيه قوته وقناعته .

أضيف الى ما ذكرت أنه لا يكاد يتفق لكاتب أن يرسم لوحات عجيبة كهذه دون أن يكون هو نفسه محلاً لشيء من هذا الاعجاب الذى يحود هكذا في وصفه ويشيره في نفس غيره . وعلى رأي أن هذه اللوحة التي خطها قلم أرسطو تصوريا للرىء من شأنها أن تشف عن سمؤ نفسه سموأ كبيراً . إلى لشد ما أعتد بعقريته ، ولكنى في هذا المقام أراى أفع على ما انطوى عليه قلبه ، فإنى لا أحسب امراً يمثل هكذا بلا تكلف عظم النفس إلا اذا كانت لشخصه من هذا العظم حظ عظيم . ومهما يكن من إكجارى (روعة الكاتب ، فانها تتضائل أمام عيى في جنب ما أرى من الصفات والاحساسات التي لا بد من أن تكون له ما دام أنه يحصلها هكذا بالضبط الكامل . ولا ريب في أن أرسطو لم يكن به من الصلف ما يجعله يتخذ نفسه مثالا ، ولكنه حقيق بأن يكون ذلك المثال .

بعد تحاليل بعض الفضائل الخاصة أطرق نظريتين كبيرين فيهما يظهر أرسطو تمام الظهور : وهما نظرية العدل ونظرية الصداقة ، طرقيهما أفلاطون من قبله ، ولكن أرسطو أفاض في إيضاحهما الى حد أنه يمكن القول بأنه قتلها بجنا ، فلم يبق بعده بقية .

وإنى لأحسب أنه يستطاع أن يسند اليه الفضل في أنه هو أوّل من ميز جلاليين الجهتين الأصليتين للعدل ، الجهة المسماة بالعدل السياسى أو البرّ ، والأخرى المسماة بالعدل القانونى ، فالأولى هي التي تدبر توزيع الحقوق والأموال والسعادات بين

أعضاء الجمعية الواحدة ، والثانية هي التي باسم السلطان الاجتماعي تمؤض على الفرد الخسارة الناشئة عن فعل فرد آخر . وهذا تمييز عميق وحقيق بحيث إنه يوجد على ضروب شتى في كل الجمعيات بلا إستثناء . ففي الأمم الحديثة الأكثر مدنية ، قد مست الحاجة الى هذا التمييز، إلى حد أن ينبت حدود نوعي العدل بمهود مفصلة وعلمية . والدستور كفيل بضمان العدل السياسي ، والقوانين الفرعية كفيلة ببيان نصوص العدل القانوني .

ولقد سهر أرسطو غور الموضوع بما لا يطوله فيه أحد ، تعرف للعدل السياسي هاتين الخاصتين : أنه يشمل الأشخاص والأشياء جميعا ، وأنه هو مساواة تناسبية . ولأجل أن يكون العدل التوزيعي أو السياسي ما يجب أن يكونه ، يلزم أن يقرر بين الأشخاص الذين يشملهم اثنين اثنين وبين الأشياء التي يوزعها عليهم نسبة حدودها الأربعة متصلة كحدود نسبة هندسية . وهذا تشبيه غاية في الضبط مع ما فيه من التكلف ، فإن الحقوق السياسية يجب أن يكون بينها هي نفسها ما بين الأشخاص ، وإن المساواة المطلقة التي قد تنحصر في إعطاء أنصباة متساوية للأفراد الأكثر تخالفا قد تكون خيالا وخطرا . فانها تفسد على الجمعية ناقصة العقل التي تقتضي آثار هذا الشبح راحتها ونظامها ، بل وجودها أيضا . لا ريب في أن أهل المملكة الواحدة يجب أن يكونوا متساوين من جهة كونهم أهل مملكة واحدة ، لكنه يلزم الدستور أن يترك للملكات المتنوعة للأفراد وما هي ميسرة له من العمل طبعا ، وحينئذ يقع كل شيء في محله بترتيب وتناسب حسب الأهلية الشخصية . ولا حق لأحد في التبرم بهذا الحال ، لأن لكل منهم ما اكتسب من الحظ . والعقل يميل الى أن تكون المراتب والثروات بما لها من الامتيازات حقا لمن كسبوها .



أما في العدل القانوني فلا شيء يشبه ذلك، فانه لا حساب فيه للأشخاص مهما كانت مراتبهم وأياً كانت أهليتهم . أمام المحكمة لا مفاضلة بين الناس . فليس المقصود هو تقدير الأشخاص، بل ليست هناك إلا جريمة يلزم العقاب عليها أو خسارة يلزم التعويض عنها . يصدر القانون حكمه بالصرامة تبعاً للنصوص العامة من غير نظر إلى المتقاضين وإلا خان الأمانة . لكن نظراً إلى أنه لا يستطيع بما به من النصوص العامة أن يلاحظ جميع الأحوال، ولا أن يقف على جميع الفروق الدقيقة بين الجزئيات، فالعدالة الشخصية تساعده، وتكمل من قصصه، وتطف من حدته تطفياً عادلاً . فان الرجل العدل يستطيع في كثير من الظروف أن يطف نص القانون برأية أكثر عدلاً من النص، لأنه أقدر منه على التمييز، فلا يقبل البتة ما يخوله القانون إياه، ويصحح خطاه برأفة ورعاية لا يستطيعها القانون . ومثل ذلك في نظام العدل السياسي يخفف التنسيب من نتائج المساواة الجافة المستحيلة .

ولقد خصص أرسطو لأقل من كآين للصدقة وهما أجمل كتبه وأشدّها تأثيراً في النفوس . فانه استوعب هذا الموضوع الواسع من جميع جهاته بمحقق وسعة نظر لا يكادان يتركان بعده تعقياً لمعقب ولا زيادة لمستريد . غير أني متى قلت الصدقة، فإنما أقولها بلغة الإغريق، لأن اللفظ في هذه اللغة يدل على الحب أكثر منه على الصدقة، على أن هذا اللفظ لا يدل على الحب بمعناه الضيق بل يتناول الرعاية والاحسان والاحساسات المختلفة الأنواع التي هي الروابط بين الناس . أما في لغتنا (الفرنسية) فان الحب ليس إلا إحساساً يجمع على الغالب بين شخصين يختلفان الصنف . وأما في اللغة اليونانية فالصدقة تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير . إنها تشمل غير الإحساس الذي نسميه نحن بهذا الاسم جميع الاحساسات: من إحساسات الضيافة

المجودة والمرافقة والمزاملة ، الى احساسات الآباء والأولاد ، بل حتى اخلاص الوطنى الى وطنه . ومما يحسن التنبيه اليه أن الأمم المسيحية التى نمت عندها المشاعر التى من هذا القبيل غزوا كبيرا ، ليس لديها تعبير عام يشملها جميعا ، ويذل عليها من جهة القدر المشترك بينها . ولست أؤكد أن اللغة اليونانية أغنى من لغاتنا ، ولكن لسان أرسطو أغنى بكثير . هذا هو كل ما يلزم أن تنبى به الصداقة على ما يراه وما يتبعه فى درسه .

لقد جدّ بادئ بدء فى بيان أهمية الصداقة فى حياة الأفراد ، بل فى حياة الممالك أنفسهم . فان الانسان كائن مدنى الى حدّ أنه لا يكاد يعيش إلا محوطا بكثافات يحبها ويكون محبوبا لديها . أما المملكة فانها لا تقوم لها قاعة إلا اذا كان بأفرادها هذه الرعاية المتبادلة بعضهم لبعض ، تلك الرعاية التى هى أيضا من الصداقة وهى عربون الوفاق الاجتماعى . ولشدّ ما يساعد الحب على إقامة العدل ، بل كثيرا ما حل محلّه وسدّ من نقصه ، ولكن العدل لا يمكن أن يحل محل الحب . فالصداقة على ذلك ضرورية فى الجمعيات البشرية ، على أن لها من الجمال والشرف بقدر ما هى عليه من المنفعة ، وربما أمكن أن تستبى بالفضيلة نفسها فى غير قليل من جهات النظر .

وهذا هو الذى يوجب الكلام عليها فى كتاب الأخلاق . وليس للصداقة إلا أسباب ثلاثة : الخير ، واللذة ، والمنفعة . فالصداقات المبنية على المنفعة واللذة تتغير بتغير القواعد التى أسست عليها ، تودى بها لذة أكثر حدة ، أو منفعة أشدّ لزوما ، كما ولدتها أمثالها . أما الصداقات المبنية على الفضيلة فان بناءها لا يتزعزع . وإنها لا تدر الصداقات وأبطالها تكونوا . فانه لا بد من الزمان الكافى لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه ، ولكنها متى توطئت أركانها باحترام متبادل وتجارب جدية لا تتغير بعد ، بل تبقى على الدهر وعلى النية وعلى النية . وفى الحق أن الصداقة

بالفضيلة هي الوحيدة، وأما الأثريان فليس إلا نوعين متحطين لا قيمة لهما إلا بمقدار قربهما منها . لا يكاد يكون للره إلا صديق واحد، فأخلق بمن أعطى قلبه الى كثير من الناس أن لا يكون قد أعطاه الى أحد منهم . إن الصداقة بحكم العادة تجمع بين المتساوين، غير أنها يمكن في الدائرة الواسعة التي تسغلها أن تكون بين شخصين أحدهما أعلى من الآخر . فان المحبة ليست أقل شدة بين الوالدين والأولاد مع أنها مختلطة عند هؤلاء بالاحترام والتنازل . على أنه يجب أن لا يكون الفرق في منزلة الصديقين كبيرا جدًا ، لأنه في هذه الحالة كل علاقة مستحيلة . لا يمكن للولك أن يكون لهم أصدقاء على هذه الأرض، لأنهم أرفع منزلة من جميع الناس . ومن التدينس المجورئ أن يقال إن للآلهة أصدقاء . إن أكثر الناس ليحملهم الطمع الأثاني على أن يؤثروا أن يهجم الفير أكثر من أن يحموه . غير أن الصداقة إنما تنحصر في أن المرء يُحِبُّ أكثر من أن تنحصر في أنه يُحِبُّ .

لا أريد أن أفق بهذه الاعتبار أكثر مما فعلت وأسارع الى اقتفاء طريق ينبيئ أن يكون هو أيضا طويلا ، غير أنه قد يكون من الظلم إغفال ما بهذه النظريات من السمو ومن الحقيقة العملية . فان كل ما يقوله أرسطو على العائلة وعلى الروابط بين الزوج وزوجه حقيق بالذكر والتنبيه . يسر علينا أن نظن أن هذه الايضاحات الخاصة بالأخلاق الاجتماعية لم تكن معروفة عند الأقدمين، وأن نسندها الى أزمنة متأخرة، لنرضى ما بنا من حب للفضر . ولكنه يرى عند قراءة أرسطو أن هذا ضلال بعيد . فقد فهم هذا الفيلسوف العائلة ، كما نستطيع أن نفهمها في قلب تمدنا هذا على السواء . لقد كان التشريع القديم فيما يتعلق بالعائلة أقل تقدما منه الآن ، ولكن الفلاسفة قد كانوا التراجمة الأمناء لجميع الأحاساس التي يلهمنا الطبع إياها، والتي لم يقررها القانون إلا بعد الأبحاث الفلسفية بزمان طويل .

يتبى علم الأخلاق لأرسطو بنظرية على السعادة يمكن اعتبارها ملخص كتابه  
 أو مفتاحا له في آن واحد . فانه بعد أن نفي اللذة باعتبار أنها لا تصحح أن تكون هي  
 الخير الأعلى على نحو ما صنع أفلاطون في "فيليب" من نفي اللذة بثبات واعتدال ،  
 قرأ أن السعادة الحققة تنحصر بالنسبة للإنسان في شواغل العقل ومشاهد الذكاء . قال  
 أرسطو : « قد يمكن أن تكون هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان ، وأعلى »  
 « الأقل أن الإنسان يعيش هكذا لا من حيث هو إنسان ، بل من حيث إن »  
 « فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه »  
 « يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر . حينئذ إذا كان الإدراك أمرا »  
 « قدسيا بالنسبة لبقية شخص الإنسان ، تكون حياة الإدراك الخاصة حياة قدسية »  
 « بالنسبة للحياة العادية للإنسانية . وما دام الإدراك هو في الحقيقة ككل الإنسان ، »  
 « كانت عيشة الإدراك أسعد صنوف العيشة التي يستطيع الإنسان أن يعيشها » .  
 ولكيلا يترك أرسطو على فكرته الحلقة أثرا من الخفاء البتة ، جعل يثبت أن الفضيلة  
 التي تقتضي لتحقيقها من الوسائل المأذية أكثر مما تقتضيه من الذكاء ، إنما هي  
 فضيلة مرتبتها تحت مرتبته بكثير ، وأن السعادة الإلهية لا يمكن أن تكون إلّا فعل  
 الإدراك الأبدي ، وأنه إذا كانت الحيوانات لا يمكن أن تكون سعيدة ، فذلك لأنها  
 لا تفكر البتة . وعلى جملة من القول استنتج أرسطو أن السعادة هي فعل التأمل ،  
 وأن الحكيم هو الوحيد الذي يكون أسعد ما يكون المرء على هذه الأرض ، من غير  
 أن ينتظر شيئا وراء ذلك على ما يظهر .

تلك هي فكرة أرسطو الحقيقية . فمتد ما يقول لنا : إن الغرض الأسمى للحياة هو  
 فاعلية النفس بالمطابقة للفضيلة ، فليس معناه أن فضيلة تفعل في الخارج ، بل هي

فضيلة مُفكر، ولا تُفزع البتة عن حدود الإدراك الثابتة الواضحة . وإن هذا المبدأ إذا سبق إلى أبعد من ذلك كما فعل الإسكندريون ، أدى إلى أدعاء الولاية ، وإلى ضلالات القبيوينة . ولم يقع أرسطو البتة في هذه الإفراطات، ولكنه كان يحدو إليها ولو لم تكن هذه النتيجة متوقعة من كتابه في الأخلاق . ولقد اعتاد الناس إسناد أفكار من هذا القبيل إلى أفلاطون الذي لم يكن له منها ولا واحدة ، في حين أنهم يبرثون أرسطو من أن يستندوا إليه منها شيئاً . غير أن الرأي العام مخدوع في هذا، كما قد خُدع في غيره من الأحكام . قد يكون من الظلم اتهام أرسطو بأنه متصوف ، ولكنه مع ذلك أقرب إلى أن يكون من أفلاطون الذي طالما قزته العقول الخفيفة فدء لأرسطو، فلم يكن أفلاطون لينصح للفلسفة أن تنزوي عن الأعمال والواجبات الدنيوية ، بل كان يبين فقط وهو آسف كيف أن الفلسفة تدّر ما تأخذ بنصيب مفيد في الحياة . وكان يرى عزلة الحكميم ضرورة يجب عليه أن يحتملها . أما أرسطو فانه قد نصح بهذه العزلة باعتبار أنه إذا كانت السعادة هي المقصود من الحياة، وكانت السعادة منحصرة في التأمل والتفكر، كان لا بد للحكيم من التماثل بالتأمل، وفيه يصرف حياته . وكل ما تمكن الموافقة عليه في هذا هو أن السعادة توجد فعلاً في نشاط الإدراك أكثر من أن توجد في أى شيء آخر . لكن لما كانت السعادة ليست هي الخير الأعلى، كان لا ينبغي للمرء أن يحدو بإخلاص نفسه وبهمة إرادته إلى التأمل، ولا إلى البحث عن السعادة .

يرى الآن مما قدّمنا ما هو علم الأخلاق لأرسطو وأن قيمته هي على الأخص في معرفة العالم معرفة مضبوطة واسعة . إنه أهل للمشاهدات المليئة بالحكمة والمبادئ الأدخل ما يكون في الحق . ولكن خطاه آت من مبدئه ومن نتائجه . وعلى جملة

من القول فاني أضع « أخلاق » أرسطو مع ما بها من عظم في مقام أنزل بكثير من « أخلاق » أفلاطون وسقراط . وارت « بروكر » هو أقصى منا في حكمه اذ يرى « أخلاق » أرسطو انما جرّه اليها مظهر معيّات الملوك التي عاش فيها ، وليس صالحا إلا الى تكوين بطانة تهمهم ثروتهم أكثر مما تهمهم سعادتهم ، أو أمراء كلاسكندر أشغف بالمجد منهم بالفضيلة . وتلك تهمة يغلب عليها التحامل ، وانها لتشتف عن رجعية القرن الثامن عشر . من المحتمل أن مخالطة أرسطو للبطانات الملكية حتى بطانة « مقدونية » قد طبعته بهذا الطابع من الدماعة ، وأشربته روح الجمعية ، كما يشهد به كثير من كلامه في كتبه . ولكنها ما كانت لتفسد عليه نفسه ، ولقد كان « بروكر » يمت « أخلاق » أرسطو بخلاف « بوسوى » الذي كان يتخب من أدب أرسطو الى « نيقوماخوس » ما يعلم به ولى العهد من غير أن ينجش الفساد على تلميذه .

مذهب الرواقية

بعد أفلاطون وأرسطو لا أرغب في تقرير مذاهب الأقدمين إلا الرواقيين ، ولن أطيل القول فيها ، إذ أنى لن أتمرض إلا الى مذهب الرواقيين الأول على الحال التي كان عليها في مهده في بلاد اليونان . فان الرواقية الرومانية من غير أن تستعير من المسيحية شيئا تسير مع ذلك وإياها في مجرى واحد . فلا يمكن أن نتخذ مقياسا لتقدير المبادئ الأصلية لمذهب الرواقية .

ان للرواقية اليونانية كثيرا من العيوب ، كما لها كثير من العظمة وان كانت هذه العظمة صناعية بعض الشيء . ولكن ما بها من مظهر الحب الحائر الصادق الذي تدن به نحو الفضيلة والواجب يستوجب علينا احترامها وميامرتها . فان ما بها من ضلالات محل للاشفاق لا للوم . ان الافراط في الخير هو بين ظهرائنا من الندرة وقلة العدوى ،

بحيث لا يستوجب من جانبنا من قسوة الحكم ما تستوجه تلك المذاهب المتخجلة ،  
 مذاهب الأبيقوريين الذين يصنفون الرذيلة تصنيفا و يصيرونها أخاذة للأبواب .  
 لا ينبغي نسيان أن الرواقية قد نشأت في عصر الاضمحلال ، واذ قد انعدم الاحساس  
 بالجمال الحقيقي في جميع الأشياء . فقد أخذ الناس يكلفون أنفسهم القسر في كل شيء  
 حين أعوزهم العقل الهادئ الذي يقيس الأشياء ويربط نسبها بعضها ببعض . وألقوا  
 بأنفسهم في مهاوى الغلو ، لأنهم لم يعرفوا بعد أن يكونوا حتى في الخير على ما يقتضيه  
 الطبع وسلامة الذوق . واذ كان من الناس من ينغمسون في اللذات التي لم تعد بعد  
 شافية من البدن غلة ولا بالغة من العقل مقننا ، قامت الرواقية بمنهج شاذ يصير  
 الفضيلة أمرا لا يُنال ، بل محلا للسخرية أحيانا . مذهب تعطل بين يديها من جميع  
 المحاسن التي عرف أفلاطون أن يكسوه إياها ويزينه بها ، دون أن يسلبه شيئا من  
 قوته ولا من نزاهته . مذهب قصر عن أن يكون إنسانيا ، وإن مثله الأعلى المستحيل  
 المثال الذي ألقوه في غيابه قد تجرد عن أن يكون على شيء مما يُرغب فيه أبدا .  
 فالحكيم عندهم على ما به من عدم الاهتمام وعدم الحساسية لم يبق إنسانا إلا على  
 وجه ما . فانه ليس وطنيا بعد ، وإنه فيما هو فيه من الاستقلال المصطنع باعتبار أن  
 لا حاجة به لأى إنسان يفتر من الجمعية ويحتقرها ، بحجة أنه لا يستطيع أن يصلحها  
 على نموذجها الذي لا يتأثر بشيء . يفتر من الجمعية على هذا النحو حتى يفارق الحياة  
 التي يتصرف فيها كأنه هو الذي وهبا لنفسه . فالرواقية ليست إلا ضربا من القنوط .  
 فما هى إلا أن الانسان الذي على ما به من الادراك القوى لما قدر له من المقادير  
 السامية يسمى فهمها ويعصمها من غير أن يستطيع تفسيرها . وإن ما به من الحزن  
 الذي لا ينصرف ليدل واضح الدلالة على الظلمات التي يتخبط فيها . والعقل الذى يريد

أن يلقي اليه مقاليد سيره لم يبق له من نور الهداية شعاع . هذا العقل الذى كان يقود أفلاطون قيادة طاصم من الضلال قد أضل الرواقين ، فلم يخرج من سقطة إلا ليقع بهم في سقطة أخرى . أما أغراض الفريقين فهي واحدة . ولكن تغيرت الأزمان . إذ تضاعلت أشعة النور الذى كان يهدى مذهب سقراط حتى صارت إما شكوكا وإما نحوسا . يريد الرواقيون أن يعيشوا على حسب الطبع ثم هم يتكبرونه إذا لم يلعنوه .

ذلك بأنهم لم يظهروا على مشاهدة الطبع . فلم يركنوا الى المبدأ العظيم مبدأ هانف "دلفوس" . لم يدرسوا ما هو الانسان على رغم الأمثلة الحديثة المشهورة لديهم ، فبقى الانسان عندهم لفزا من الألفاظ يحتمون عن اسمه فلا يصلون اليه . واتحلقوا لأنفسهم بسيكولوجية خيالية . وحصروا الإدراك كله تقريبا في معنى الاحساس ، وترتب على هذا انطلاعا الأول طائفة من الضلالات قد امتد أثرها من الانسان الى أن لحق نظرهم في العالم ثم في الله . إنهم لشد ما يسترفون بالحرية ، بل هم يقرطون في الإشادة بذكرها ، ومع ذلك يسلمون أيضا بالقضاء والقدر . في مذهبهم الذى لا يخشى المتناقضات — لأنه لا يراها — يقررون أن الانسان حرّ ، ثم هم على ذلك يخضعونهم الى قوة عمياء يسمونها عبثا باسم العناية الإلهية . ان هذه العناية الإلهية في مذهب الرواقين لا تحبُّ أبدا العالم الذى تسيره ، والذى رتبته ، والذى ربما لم تكن تخلقه . فهي تترك الانسان بلا رجاء ، يدافع عن نفسه في هذه الحياة الدنيا بشجاعة — ما أجدر بها أن تستعمل في خير من هذا — ضد الشرور المتنوعة التى تتناهب ، والى لا يبنى أن يكون لها أدنى جزاء . فالحكيم يأخذ على طاقه أمر نفسه في هذا الترك الذى تدمه فيه العناية الإلهية ، لا ملجأ له إلا نفسه وحدها ، لا في أمر سعادته التى لا يهتم بها ، بل في أمر فضيلته التى فيها مركز كل مجده وعظمته .



مصيبة الرواقية إنما هي في أنها لم تضع الإنسان البتة في موضعه الحقيقي . إنها لم تنمّش إلى حدّ هذه السخافات الدنسة التي خلعت الخالق لتضع مكانه "الإنسانية" كما هو الحال في أيامنا هذه . كلا، بل إنها تظهر باعتبارات شتى تقوى خالصة، وإنه لا نفس أشدّ تدنيًا ولا أرقّ قلبًا من نفس "إبيكتيت" أو "مارك أوريل" ولكن إنسان الرواقية في الحقيقة هو أكبر من الله الذي يتوجه إليه ويدعوه أحيانًا بلغة "كليت" البهيمية . إنه يستغنى عنه في حين أنه يدعو . ونظرًا إلى أنه لن يلقاه في عالم آخر، يكاد ينساه تمامًا في هذه الدنيا . ومن هذا نشأت تلك الكبرياء البعيدة كل البعد عن الخشوع السقراطي وعن الحق . لا يطلب الحكيم نقطة ارتكاز إلا في نفسه بعد أن لم يعرف أن يجدها في قوة الله القدير . وإن التكذيب المستمر الذي يصيبه من تجرّئه لا ينتشله من وهلة الخطأ الأسيف التي هو واقع فيها . إن هذا المثل الأعلى — الذي بالغ حكيّمهم في الخط منه بأن وضعه في نفسه — ليعاقبه عقابًا قاسيًا على تصفّعه ، بأن يبقى في مستواه لا أعلى منه . ولقد يجهد الحكيم باطلاً أن ينصّ النظر عن خطيئاته الخاصة ولكنه يحسها . ومن أجل أنه ينجعل منها وهو يقارنها لا حيلة له إلا أن يعلن عدم أهميتها، مادام أنه لا يستطيع أن يمنحها ، ولا أن يتقيها كلها . فهو من ذلك على متزلق متزلق عليه قدمه حتى تصل به إلى أعماق الهاويات الحقيقية ، ولا تنفعه دقة منطقته في شيء سوى البوار أكثر فأكثر . سيقول في نفسه : إنه يستطيع أن يكسو نفسه جميع الرذائل ، ويقارن جميع الجرائم ، دون أن يشوب ذلك طهارته بأدنى شائبة . قاعدة سوء لم تصل إلى مبلغها أجن حيل الفتاوى وأحربها ذمة في تحليل المحرمات ، ولكنها مفهومة متقدمة في مذهب الرواقين . إن المثل الأعلى لا يمكن أن يهلك ، ولا يمكن أن يتم ضيائه . وما دام أن لا وجود له

إلا في الإنسان لزم أن تكون التسفلات الانسانية لا تلحق به البتة . هذا الاشكال الجنوني نتيجة حتمية للقاعدة ، فإذا لم تسلم بها الرواقية ، فتتزل عن مركزها .

ومن هذا أيضا في الرواقية ذلك الجهد المستديم ، الذي هو كما تسميه هي ، إجهاد الخاطر الذي يجعله قانونا للوجود الانساني . ينبغي أن يتشدد المرء دائما ، فان الفضيلة لا تكسب ولا تحفظ إلا بأعمال الانتباه واليقظة الدائمة . إنها تفتضى أشق الأعمال التي لا تكون بجانبها أعمال "هرقول" إلا مثالا باهتا . في حين أن الفضيلة على حسب سقراط حليقة انشراح الصدر وإيمان العقل الذي لا يتزعزع ، أما في مذهب الرواقين فان بها شيئا من الحيرة وكسافة البال لا يلائمها ، كأن يكون الحكم خائفا من أن تفلت منه فضيلته كل لحظة . وعلى رغم كبريائه تراه أشد اعتقادا بوهته من أن لا يخاف دائما سقوطا عاجلا . كأن به حيرات مستمرة ، ومهما يفعل فلا يصرف عن قلبه الشك في نفسه . يشعر بأنه يحاول شيئا فوق طاقة البشر ، يشعر به شعورا مشوشا وإن كان لا يعترف به لنفسه . وانه ليخاف الفشل في غرضه المحال .

غير أن هذا الزعم مهما يكن موضعه من العته ، فانه يشف عن قوة عظيمة وعن رأى سام في الكرامة الانسانية . فالرواقية لا يمكن بحال أن تلائم النفوس الضعيفة ولا العامية . إنها انما تستوى على الخصوص الشبية التي لا تعرف الأشياء ، لأنها لم تجربها ، والتي لها اعتداد مبالغ فيه بقواها ، لأنها منها على شيء كثير . قد يكون موجبا للدهش أن ترى الرواقية تنبت في عصر اضمحلال ، لو كانت وحدها متفردة على المسرح ، ولو كانت الأبيقورية لم تنجح في ذلك الوقت لتخاطب الجماهير ، في حين أن الرواقية لم يكن يستمع لها إلا النفوس الممتازة . لقد أدت الرواقية خدما عظيمة في الأزمان القديمة ، ولا أقول إنها لا تستطيع أن تؤدى خدما الآن . ولكنه ينبغي

أن يرى لحال القرون أو العقول التي تحتاج إليها، لأث احتناقها يستدعى أن تكون الاعتقادات الصحيحة للناس قد أظلمت عليهم، وأن ينفلوا في أمر الانسان غلوا يئنا، لأنهم في ضلالتهم قد انكروا الله أو قصروا في تزيهه . إلى أنهم، بل أشاطر إلى حد معين ذلك الاحترام والإعجاب بالرواقية، ولكني أقدر بل أعجب أكثر من ذلك أيضا بالحكمة الأفلاطونية التي تضع كل شيء في موضعه، فلا تخرج الانسان عن مركزه، والتي لبعدها عن كل إفراط قد وجدت طريق الحق، والتي هي ألف مرة أقبل للعمل، وأحب إلى النفس، وأثبت قَدما على الزمان .



بعد الرواقية وبدون أن أقف على "سبسيرون" ولا على "سنيك" أقحم عشرين مذهب قرنا وأمضى إلى "كنت" أكبر أخلاق في الأزمان الأخيرة . إننا نجد من نظرياتنا خليطا وارثا من المذاهب الثلاثة التي استعرضناها . وكما صنعنا بمذهب أرسطو، كذلك نصنع بمذهب "كنت" . تتبعه خطوة خطوة دون أن نغير شيئا من الترتيب المنطقي الذي رتب به أفكاره . لكننا نستمر فقط على أقل قدر ممكن لفته التي ظن واجبا عليه أن يعتذر عنها أكثر من مرة، والتي كان شذوذا في الواقع أمرا لا يحصى عنه . ونستغل على الأخص باثنين من مؤلفاته أحدهما : « الأسس الميتافيزيقية للأخلاق » . والآخر « انتقاد العقل العملي » لأنهما مرتبطان ببعضهما بعض ومكوّنان كلا واحدا . ولقد نهبت فيما سبق إلى عيب طريقة "كنت"<sup>(١)</sup> إذ يزعم أنه قد وجد المبدأ الأسمى لأخلاقية الانسان بدون احتياج إلى شيء من علم النفس (البيسيكولوجيا) مقتصر على الاستعانة بالعقل وحده . فإن علم النفس عنده يشبه أن يكون مشوبا بالتجريب،

(١) راجع ما سبق ص ٩

وربما ظن أن استعانته بأحكامه تدنس طهارة علم الأخلاق الذي لا يمكن أن يؤسس إلا على مبادئ أولية ، على أنه ينبغي القول بأن "كنت" يخطط بين العقل المحض وبين الضمير . وإلا حق لنا أن نسأله من أين يأخذ هذه المبادئ التي يريد أن يلزمنا بها ، والتي لا ينبغي أن يكون لها قيمة إلا بمقدار ما تستند إلى مشاهدات مضبوطة وأحداث لا شيء فيها من التحكم . فإذا لم يكن كل منا يحملها في شخصه فهي بالنسبة لنا كأن لم تكن . وبذلك يعرض الفيلسوف نفسه إلى خطر أنه لا يشتغل إلا في الفارغ ، ولنفسه هو لا للناس . فانه ينبغي الالتفات إلى أن وضع مبادئ علم الأخلاق في مقامات نظرية سامية كهذه بصيرها غير عملية . إن "كنت" لا يريد أن يستمدّها من التجربة ، وحسنا يصنع . ولكنها إذا كانت مع ذلك بعيدة عن التجربة بحيث لا تتبع بينها وبينها أية رابطة ، فانها تبقى عقيمة في الظلمات حيث لا يستطيع أن يفرجها منها الذي اخترعها هو نفسه . وإن أسهل من ذلك وأدخل في باب الحق أن يقال مع أفلاطون ومع فلسفتنا الحالية : إنه ينبغي درس مبادئ الأخلاق في النفس وفي الضمير ، حيث تظهر بوضوح تام ، وعلى نور يستطيع الإنسان أن يبتدى دائماً للرجوع إليه متى أراد أن يتعرف نفسه ويتبع قاعدة "أبلون" . عقل محض أو ضمير ، إن هذا هنا إلا منازعة ألفاظ إذا كان الجهاز المنطقي المائل الذي ظن "كنت" أنه يحتاج إليه لإنشاء نظرياته لم يستطع إثبات أن العقل ليس على الغالب عنده إلا مرآة للتدليلات الدقيقة غير المسامة .

إن "الأسس (المتافيزيقية) للأخلاق" تنقسم إلى ثلاثة أقسام . في أولها حاول "كنت" أن يرقى من المعرفة العامة للأخلاق إلى المعرفة الفلسفية . وفي الثاني يتر "كنت" من الفلسفة العامة إلى متافيزيقا الأخلاق . وفي الثالث يصل من متافيزيقا الأخلاق إلى انتقاد العقل المحض .

وقد كان ينتظر أن يبدأ بنحس ما هي آراء الماعى فى مبدأ الأخلاقية مهما كانت مرتبتها من الوضع . ولكنه لم يفعل ، بل بدأ يوضح هذه القاعدة : أنه لا يمكن فى العالم أن يُصوّر شئ خير على الإطلاق إلا الإرادة الخيرة ، ويعنى بالإرادة الخيرة تلك التى لا تستمد خيرها من نتائجها أو من آثارها النافعة قليلا أو كثيرا ، بل من الإرادة نفسها فقال :

« متى حرم هذه الإرادة من جميع وسائلها لتنفيذ مقاصدها حفظً معاكس »  
 « أو بخل الطبع السيئ ، ومتى أكدت مجهوداتها فلم تصل الى شئ ، ومتى لم يبق »  
 « إلا الإرادة الخيرة وحدها ، فانها تزهو بيهاتها الخاص كحجر نفيس ، لأنها تستمد »  
 « من ذاتها كل قيمتها » .

ومع ذلك فارت "كنت" مع كونه يرى هذا المعنى للقيمة المطلقة للإرادة البسيطة — بصرف النظر عن كل فائدة — مطابقا للرأى العام ، فانه يجد فيه شيئا من الغرابة بحيث يشعر بالميل لتبريره حتى آتى على إيضاحه إيضاحا من دقة الفكر ومطابقة الواقع بمكان عظيم .

إذا كانت الطبيعة حينما خلقت كائنا عاملا ، لم يكن لها من غرض إلا سعادة هذا الكائن ، فانها تكون قد أخطأت الوسيلة بتركها هذه العناية الى العقل . وفى الواقع أن جميع الأعمال التى يجب على المخلوق أن يأتىها لتحقيق هذا الغرض إنما تهديه اليها الغريزة على طريقة أحكم ، وبذلك يحصل هذا الغرض على وجه مأمون . وتكون الطبيعة قد منعت من صلاحية العقل لاستعماله على — ولم تكن لتتخضع نفسها بالتصذر ، مع قلة بصرها بالأمر — لاكتشاف كل جهاز السعادة والوسائل المؤدية لها . وما كانت لتقصر أمرها فقط على أن تسلبنا اختيار الأغراض ، بل اختيار

الوسائل أيضا، وكانت قد وكلت هذا الاختيار وذلك الى الفريضة التي تكون إذن معصومة من الخطأ . فإذا كان العقل إذن لم يُعط إياه ليكفل لنا السعادة التي لا يحصلها في الغالب . وإذا كان لذلك يجب على العقل بصفته ملكة عملية أن يكون له تأثير في الإرادة، فيبقى أن الغرض من وجوده هو أن ينتج إرادة خيرة، لا كوسيلة لغرض خارج، ولكن لذاتها، فإن هذه الإرادة الخيرة يمكن أن لا تكون هي الخير الوحيد، ولا أن تكون هي كل الخير، ولكن يجب أن تعتبر أنها الخير الأعل، وأنها الركن الذي يجب أن يكون كل خير مضافا إليه .

لأجل إدراك هذا المعنى، أو كما يقول "كنت" لأجل إدراك هذا المعقول لإرادة خيرة قد أخذ "كنت" معقولا آخر يحتويه وهو معقول الواجب، وحلّ هذا المعقول الأعم . فلكي يكون لفعل ما قيمة أدبية يلزم أن لا يكون مطابقا للواجب فحسب، بل يلزم أيضا أن يكون الحامل على إتيانه هو الواجب لا الميل ولا المنفعة . وفوق ذلك فإن الفعل الذي يأتيه الواجب لا يستمد قيمته من الغرض الذي يوصل إليه، ولكن من القاعدة التي تهدي إليه، والمبدأ الذي طبقا له اتجهت الإرادة لإتيان ذلك الفعل . قال "كنت" : « على ذلك يكون الواجب هو ضرورة إتيان العمل » « احتراماً للقانون، فالاستحضار الذهني للقانون في ذاته — وهو مما لا يسطاه إلا » « الكائن العاقل — ووضع المبدأ الحامل للإرادة على الفعل في هذا الاستحضار، » « هذا هو وحده المكوّن لذلك الخير الذي هو من الرفعة بحيث نسميه الخير » « الأدبي » . ولكن ما هو هذا القانون الذي استحضاره يدفع وحده الإرادة الى العمل، بصرف النظر عن اعتبار النتيجة المتظرة ؟ يجب "كنت" بأنه « ما دمتُ قد نفيت عن الإرادة كل الدوافع التي يمكن أن تجدها في الرجاء فيها »

« كان يُعدُّ به تنفيذ قانون فلم يبقَ بعدُ إلا التشريعية العامة للانفعال ، فانها هي »  
 « التي يمكن أن تصلح مبدأ للإرادة ، أخى أنه يجب على دائما أن أعمل بحيث »  
 « يمكنني أن أريد أن قاعدتي نصير قانونا عاما » .

إن "كنت" مقتنع بأن الذوق العام معه ، وأنه — من غير أن يدرك هذا المبدأ على صورة عامة ومطلقة — واضح إياه دائما تحت نظره ، يستخدمه كقاعدة لأحكامه قال : « إن الذوق العام يعرف تماما أن يميز في كل الأحوال بين ما هو خير وبين »  
 « ما هو شر ، بين ما هو مطابق للواجب وبين ما هو مضاد له » . وإنه لمعجب بتميز العقل العام الى حد أنه مستعد لأن يضحي في سبيله بالفلسفة التي ليس لها ما له من هذا الصراط المستقيم وتلك البساطة الموقفة . ولكنه يضيق بالعلم أن يضحي به ، لأنه ضروري ليكسب مبادئ الحكمة قوة أزيد وثباتا أشد ، بل ربما أكسبها أيضا قائمة عملية .

تلك هي نظريات "كنت" الأولى ، وما عداها من نظرياته تكاد لا تكون إلا شرا لها مطابقا للصواب كثيرا أو قليلا . إنها مبادئ سامية أكثر منها حقة ، فانه اذا كان الذوق العام يعلم منها ما يعلمه "كنت" نفسه ، فاني لا أرى بعد ذلك ما ذا يبقى على الفلسفة أن تتيحه . إنى أسلم « بأن ليس للمرء حاجة الى علم ولا الى »  
 « فلسفة لكي يعرف كيف يصير الانسان عدلا وطيبا ، بل ولا ليعرف كيف يصير »  
 « حكيما وفاضلا » . وأسلم فوق ذلك « بأن معرفة كل امرئ ما يجب عليه فعله »  
 « وبالنتيجة ما يجب عليه علمه ، هو أمر على متناول اليد لكل انسان مهما كان »  
 « علميا » . غير أن الرأي العام لا تسيره قاعدة التشريع العام . ليس بهذا القياس يصحك الذوق العام . بل العاى متى رجع في تقديره أى فعل — من الجهة الأخلاقية —

الى حكم ضميره وعقله المجرد عن المنفعة ، ظهر له هذا الفعل حسنا أو قبيحا تبعاً للأسباب التي يرى هو أنها مسببة له . فهو لا يكبر ذلك الفعل ولا يقدره إلا تحت شرط تلك الإرادة الخفية التي تكلم عنها "كنت" . ولكن من المحقق أنه لا يسأل نفسه عما اذا كان المبدأ الذي حمله على هذا الفعل يمكن أن يصير قانونا عاما . وإن الفيلسوف نفسه لا يفوق العاقل في هذا الاعتبار . وإذا كان يجب عليه أن يقف عند ذلك المبدأ كلما بدا له أن يفعل ، فمن البسيهي أنه في أكثر الحالات لن يفعل شيئا أصلا . فاذا اعتُرض بأن تطبيق هذه القاعدة انما يكون في الظروف العصبية ، حيث يمكن التفكير الناضج والتدبر ، فما زلت أقول مع احترامي "لكنت" إن قاعدته ليست صالحة حتى في هذا المقام ، وإن المثل الذي أتى به هو ، كان من شأنه أن يثبت له ذلك ، اذ يقول : « هل يمكنني لأخرج من الحيرة أن أعد وعدا » « لا أنوى إنجازه ؟ » إلى لأسأل عما اذا كان المرء لحل هذا السؤال محتاجا الى أن يسأل نفسه هذا السؤال الآخر : « هل يرضيني أن تصير قاعدتي هذه قانونا عاما ؟ » من الواضح أنه لا شيء من ذلك على الاطلاق . وأنه اذا سأل المرء نفسه عما اذا كان الكذب وسيلة مشروعة للخروج من الحيرة ، أجاب نفسه على الفور بأن الكذب ليس مباحا . قال "كنت" : « يمكنني أن أريد الكذب ، ولكنني أتعرف فورا أنني لا يمكنني » « أن أريد أن أجعله قانونا عاما » . وما دام "كنت" يرجع الى التجربة يجب أن يقال له : إن الأشياء لا تقع مطلقا على هذا النحو . فقد يكذب الانسان وهو يعلم أنه يأتي الشر بما يكذب ، ولكن المنفعة الوقتية التي تدفعه وضعف النفس يتألان على أن يسقطاه في الخطيئة . زد على ذلك أن "كنت" قد غفل عن أنه بقاعدته هذه يقع تماما في هذه الاعتبارات ، وفي حسابات المنفعة التي يريد أن ينفذها عن الأدب ،



قال : « لم لأجعل من الكذب قانونا عاما؟ ذلك لأنه حيثئذ لا يكون من وعد »  
 « لأنه ماذا ينفعني من أن أبدى نياقي لأتأس لا يصدقون قولي . أو اذا وثقوا بها »  
 « قليلا، فتي أدركوا خطأهم، يؤتون لي ديني من نفس العملة التي استعملتها ؟ »  
 وعلى ذلك يكون "كنت" — من حيث لا يريد — قد جعل المنفعة قاعدة للأدب .  
 وانما كان يحرم الكذب فذلك لأن الكذب اذا جعل قانونا عاما، كانت له نتائج سيئة  
 جدا، انما صرح مع ذلك أن يكون نافعا في بعض الحالات الخصوصية <sup>(١)</sup> .

ان الاعتراض الموجه هنا على هذا الفرض الخاص بالكذب يوجه بعينه على كل  
 فرض آخر، وإني لأخشى أن يكون هذا الحكم المزعوم لقانون عام إغراقا في الدقة  
 والتعمق لا فائدة منه حتى في الإرشاد الى التزامة . والواقع أن الأمور أبسط من  
 ذلك بكثير، فان العامي والفيلسوف لا حاجة بهما الى أن يسأل أحدهما نفسه تلك  
 الأسئلة التي يشتم منها رائحة لاهوتية أكثر مما يلزم . ومتى أراد الحكم أن يدرك  
 عليها توجهات إرادته، وجد آخر التحليل أن معنى الخير ليس قابلا لأن يحمل محله  
 معنى آخر، وأنه يفعل الخير للخير ليس غير . وفي هذا يكون أفلاطون أعلم من  
 مؤدب القرن الثامن عشر، لأنه وضع معنى الخير في قمة العالم المعقول تنبها الى أنه  
 لا شيء يملوه .

لقد جعل "كنت" قوانين الله أكثر تقيدا مما هي . فان الله وان لم يكن لهدينا  
 مباشرة الى السعادة بالفرصة — وهذا ما كان يفقدنا كل قيمة أدبية — فانه يهدينا مباشرة  
 الى أصل الخير بواسطة الضمير الذي لا يكاد يخذلنا، مع أننا لم تكن لتنبه دائما فيما

يوحى به .

(١) وستاد صند "كنت" في ذلك هو "كنت" نفسه، فانه في المبادئ الميثافيزيقية لعم الأخلاق  
 يحكم على الكذب كما فعلت أنا هنا بدون التفات الى شيء من النتائج (ص ٣١٣ ترجمة ج . تيسو) .

لما وصل "كنت" الى جعل معنى الواجب واضحاً ، أراد أن يرقى الى أسى من ذلك فيقتل من هذه المعاني الفلسفية الى ما يسميه "ميتافيزيقا الأخلاق" « اذا كان لا يزال مباحاً استعمال مثل هذه الكلمة المبتذلة » كما يقول . ومع الأسف أن أسلوب "كنت" أقل الأساليب صلاحية لأن يقضى على ابتذال هذه الكلمة . لما أن الإرادة ليست دائماً وبالضرورة خيرة لدى الانسان ، بمعنى أنها لا تطاوع العقل دائماً ، قد عني "كنت" فضل عناية باكتشاف الروابط بين العقل والإرادة . العقل يصدر أوامره التي قد تنفذ وقد لا تنفذ . وصيغة الأمر تسمى في لغة "كنت" الحكم . وهناك نوعان من الأوامر (أو الأحكام) التي يصدرها العقل : الأولى الفرضيات وهي التي تأمر بفعل كوسيلة للوصول الى شيء آخر ، والأخرى قطعية وهي التي تأمر بفعل على أنه حسن لذاته . فالأحكام الفرضية تنقسم هي أيضاً الى طائفتين تبعاً لما اذا كانت متعلقة بأغراض خاصة ، أو بذلك الفرض العام لجميع الكائنات العاقلة ، وهو السعادة . وفي الحالة الأولى تكون الأحكام الفرضية مجرد قواعد للكماسة تبين آكد الوسائل للوصول الى غاية مرغوب فيها . وفي الحالة الثانية تكون الأحكام الفرضية نصائح تبصرة تهدينا الى طريق السعادة الحقيقية . فاما الأحكام القطعية فانها القوانين غير المشروطة للأخلاق .

ونظراً الى أن "كنت" يدعى الاستغناء عن كل بسيكولوجية ، لا يسأل كيف تكون على الواقع هذه الأحكام في النفس الانسانية ، ولكنه يبحث فقط كيف تكون ممكنة . إنه لا يهتم بالأحكام الفرضية . ولكنه يقف طويلاً على الحكم القطعي الذي هو وحيد ، والذي لا يمكن أبداً أن يكون له غير هذا الشكل : « اعمل دائماً على » « قاعدة تستطيع أن تريد أن تكون هي قانوناً عاماً » . صيغة قد استعملها "كنت"

من قبل ولكنه يريد أن يؤتيها هنا قيمة جديدة . ان الحكم القطعى الذى يأمر باسم العقل بلا قيد ما وبلا حد ما ليس ممكنا إلا اذا أمر كلثما موجودا مثله كمثلته فى أنه فى ذاته غاية وليس مجرد وسيلة بيد الاستعمال التحكى لارادة غير ارادته .

على ذلك لا ينبغي أن تعتبر الارادة خاضعة لقانون فحسب ، ولكن كأنها هى التى تشرع قانونها بنفسها ، وكأنها « واضحة القانون الذى تخضع له » هذا هو ما يسميه «كنت» الحكم الذاتى للارادة الذى يعلن وجوده فى دائرة كل فرد عاقل ، والذى هو المشرع العام ، لا على أن كل ارادة فردية تشرع قوانين للعالم ، بل لأنها يجب أن تفعل بحيث يمكنها أن تعتبر نفسها كأنها تشرع قواعد قوانين عامة . ولقد أعجب «كنت» بقاعدته قاعدة الحكم الذاتى الى حد أنه يرى فيها أصل كرامة الطبيعة الانسانية أو أية طبيعة أخرى عاقلة ، ويعملها قياسا يحكم به على جميع المبادئ الأخلاقية « التى أطلق عليها اسم «المحكومية بالغير» . ومع أنى أصترف بأن مصدر هذه النظريات هو أشرف الاحساسات ، لا يمكننى أن أسلم بها ، ويظهر لى على الخصوص أن استقلال الارادة مبدأ فاسد وخطر بما يحتمل من التأويلات المتنوعة . أما أنت الانسان يشرع لنفسه القوانين الأخلاقية التى تنظم سلوكه فان ذلك يناقض صراحة شهادة الضمير التى يمكن أن يضاف اليها الرأى العام . ان الضمير المستدير بالعقل يشعر بأنه خاضع لقوانين لم يسنها هو على الاطلاق ، ولا يستطيع أن يغيرها وإن كان يستطيع أن يتعدى حدودها . فاذا كان الانسان هو الذى يسن قوانينه ، فانه يستطيع أن يعتدل حسب هواه . ولا شك فى أن إستاد هذا المركز الى الانسان مشرف له ، رافع إياه الى صف المشرع . ولما كان بعيدا على قدرته أن تضع قوانين عامة ، فحسبه أن يخضع نفسه للقوانين الضيقة المتغيرة . ان سلوك هذا المسلك ليس

إلا رجوعا الى الكبرياء الرواقية، والى العمايات التي كان يُرجى أن يكون العقل الانساني قد برئ منها . فان الحكميم الرواق كان يظن نفسه أيضا مستقلا، ولقد علم الناس في أية ضلالة أخلاقية دهور هذا الاستقلال الفاسد المتخبط ذلك الشارع المزعوم . إني أضن "بكنت" عن الاشكالات الرواقية وإن كان قد وقع في نظريات لا تقل عنها في الشذوذ ، ولكن مبدأه هو الذي أوقعه فيها، فانه اذا كان الانسان في الواقع شارعا، فانه يصبح مقياسا لكل شيء، وينكر على هواه طبيعته وما قدر له، ويجهل ضعفه على الخصوص، ولا يتفجع بعدُ بخشوعه الذي هو ضروري له ويمتسح مع طبعه، والذي يواتيه بانذاراته المفيدة . إني أظن أن أبسط من ذلك بكثير وأدخل منه في باب الضبط أن يعترف "كنت" بأن الانسان حرّ عوضا عن أن يعتبره مستقلا ، بمعنى أنه يستطيع أن يطيع أو يخالف القانون الذي لم يسنه ، والذي هو فضيلته اذا أطاعه وعقوبته اذا خالفه .

وهنا "كنت" على الرغم من ميله الطبيعي الى الشذوذ يشعر مع ذلك بأنه خارج عن الصراط المستقيم ، أخى خارجا عن الحقيقة ، فانه في الجزء الثالث من مؤلفه حيث يعضي من "ميتافيزيقا الأخلاق" الى "انتقاد العقل العملي" يكاد لا يتكلم إلا عن الحرية . ولكن كيف يتكلم عنها ؟ الحرية في عرفه تعطى الايضاح التام للحكم الذاتي للارادة . ولكنه يقترح توقف عن تبريره، لا يرى هنا أنه يمكن التسليم بها حتى يرجع اليها فيما بعد، وفي انتظار هذا الرجوع يريد اقراضها، بل يذهب الى حد أن يقول : انه قد يكفى تحليل معقولها ليستشق منه الأخلاقية التامة ويبدؤها . ولكنه لا يبرؤ البتة على أن يناحر فيها وراء هذا الغرض الذي يراه في ذاته من الجراءة بموضع . ويعترف أن « جميع الناس يتحلون لأفئدتهم إرادة حرة، ولكن لما »

« أن هذه الحرية ليست هي من مفهوم التجربة » قد رتبا « كنت » الى أن لا تكون إلا « معنى ذهنيا » حقيقة الخارجية « مشكوك فيها في ذاتها ، ونظرا » الى أنه خارج عن كل مشابهة وكل مثل ، لا يمكن لهذا السبب أن يكون مفهوما « ولا متصورا » ويختم ذلك بأن ألمع للماء غامضا الى وجود الله الذى هو فى عرفه نتيجة ضرورية للاستعمال النظرى للعقل فى علاقته مع الطبيعة .

هذا هو الكتاب الأول « لكنت » الذى تعرضت لبحثه . وهو يعطى فكرة صحيحة على قدر الكفاية من نمطه ومبادئه ، ومن سموا احساساته الأدبية ، ومع الأسف من أغلظه الغليظة أيضا .

والثانى الذى هو أصعب من ذلك تفهما هو « انتقاد العقل العملى » المخصص لأن يكون تابعا « لانتقاد العقل المحض » فهو يتم ويوضح أسس ميتافيزيقا الأخلاق « الذى كان قد عقد المعرفة موقفا بيننا وبين مبدأ الواجب ، وحصل لنا منه صيغة » « معينة » وفى غضون المناقشات الغامضة المترامية الأطراف التى يظهر أنها شاقة على المؤلف والقارئ جميعا ، والتى ليس لها ضوابط على رغم أشكالها الهندسية الصرفة ، لم يكده يزيد على أن كرر كل ما ذكر فى الجزء الأول . والنظرية الوحيدة الجديدة التى زادها - اذا أمكن أن يطلق اسم نظرية على أقوال متروكة على عواهنها لا يقر قرارها على شئ - هي نظرية الحرية التى عاد إليها . ولكن أى رأى له فيها ! فى عرفه ليست الحرية إلا نتيجة منطقية لقانون الأدب كما يجليها لنا العقل . وما دام أننا بواسطة العقل العملى نفهم أننا خاضعون للواجب ، فأننا بواسطة تفهم أيضا أننا أحرار بالضرورة ، أو بالأولى يجب أن نكون كذلك ، لأن التكليف بغير حرية لا معنى له . وهى هذا تكون الحرية استنتاجا خالصا عقليا حسب مذهب « كنت » . فليست

أضرب واقفياً . واذا ما هي ؟ أليست الحرية شيئاً آخر إلا هذا ! فنحن إذن لا نبغها إلا بالفكر المنطقي ! بدون مقتضيات منطق متحيز تبقى الحرية مجهولة لنا ! اللهم إنا لا نستطيع تصديق ذلك . إلى هذا الحد وصل الفيلسوف الذي يدعى إصلاح علم ما وراء الطبيعة ( الميتافيزيقا ) كله وانتشاله مما أصابه من الإفلاس ! تلقاء هذا الواقع من أمر الحرية الواضح الذي يشهد به الضمير بشهادته الثابتة التي لا يأتيها الباطل من أية ناحية ، يفضى "كنت" عينه عن النور وينغمس في غيابات الدقة المنطقية . أفلا يرى حينئذ أنه يمرض لخطر الإرث الأصلي الذي ورثه النفس الانسانية ، وأنه يفسد القانون الأخلاقي بأسره . إذا كانت الحرية لا توجد إلا بمقتضى الفكر ، فهي وشيكة أن لا توجد . لأن كل فكر محل للتزاع و "كنت" لا يدعى العصمة . ولو أنه بعد أن قرر بادية الأمر وجود الحرية ، كان قد وضع أن وجود الحرية منطقياً ليس أقل ضرورة منه في الواقع ونفس الأمر ، لكان بذلك مفهوماً . أما وقد أترق مسألة كهذه أن يجيب إجابة عقل متخاذل دائماً ، أمام نداء هذه الغريزة التي يريد مع ذلك أنها أن يكلفها بسعادتها ، فذلك خطأ طويل عريض . وفوق ذلك يكون إغراقاً في أهمية العقل المحض أن يعطى خاصة أن يخلق ما هو من خصائص الله وحده . والأولى بموافقة الشعور العام أن يُترك إلى الله وحده خَلْق ما هو فوق الإنسان . تكون الحرية لنا تولد بعد إذا كان يتعلق بنا وحدنا أن نخطئها بعمل من أعمال عقلنا . ألا إنه يجب الاعتراف بأنه تلقاء هذه الضلالة الأخلاقية التي وقع فيها الفيلسوف ، قد انتقلت البسيكولوجيا لنفسها من الاحتقار المقصود الذي أظهره نحوها . ولا بدري لأى خوف تافه من التجريب أراد "كنت" أن لا يساغل الضمير . فلم يُرد أن يتوجه إلا إلى العقل المخلص من كل شائبة تجربة .

واليك الموانئ التي يملأها العقل المحض : إن ما نعلم من العلم الأظهر الأبلغ ، وما تشف عنه أقل حركة من حركات بدنا وأقل فكرة من قريحتنا ، وما يشبه بحياتنا نفسها ، إن كل أولئك لا ندركه إلا بواسطة قياس منطقي . ولو أراد "كنت" أن يسأل البيكولوجيا لأجابه كما يجيبه النوع الانساني أجمع ماعدا بعض السفسطائيين ، وكما يجيبه شرائع جميع الأمم : أن الانسان حروسول ، وأنه يشعر بذلك في الأعماق المستتيرة من ضميره ، وأن ذلك هو الذي يربط له امتيازه على جميع المخلوقات ، وهو الذي يجعل له من الكرامة والمظمة ما يدينه من الخالق نفسه . ولكن أين تعلم "كنت" — الذي يظهر بالتحزج في أمر الحرية الى هذا الحد — أن الانسان ممنوح ملكة الإرادة ؟ فإذا كانت البيكولوجيا هي التي تعلمه ذلك ، فكيف ساع له أن يجرح سلطانها ، إذ يقول لنا بوضوح : إن هذا الكائن الذي يريد ، يمكن أيضا أن لا يريد ؟ فهل يستطيع "كنت" أن يوضح لنا ماهي عنده تلك الإرادة التي ليست حرة ؟ إن إرادة بلا حرية ليست بعد إرادة . إن من يفصل بين معقولين ليسا إلا شيئا واحدا حقيق بأن لا يفهم نفسه <sup>(١)</sup> .

ولكن علام ننبع هذا التبدل ؟ فان خطأ "كنت" واضح ، وحسبنا أن ننبه اليه . ومع الأسف أنه يكاد يملأ كل الجزء الأول من "انتقاد العقل العملي" . فيظهر أن هذا الخطأ يروقه ، أو أنه لم يستطع الخروج منه ، وما عدا ملاحظات تفصيلية راققة ، أو وثبات شريفة كيانه الشهير في الواجب ، لم يزد على أنه لم يتقدم خطوة واحدة . فليس له على الحقيقة نظريات جديدة إلا في القسم الثاني المعنون

(١) ينبغي أن يراجع على كل هذا الجزء من مذنب "كنت" مناقشة المسبوج . برني ، تلك

المناقشة الجلية المبينة : بحث انتقاد العقل العملي ص ٢٤٩ وما بعدها .

بأنه "منطق العقل العمل" . ففى هذا القسم يجب تتبعه ولو أن سلوكه فيه لا يخلو من الخيرة والتردد .

يميز "كنت" بين المبدأ الحامل للإرادة على الفعل وبين موضوع الإرادة . قال : إن هذا المبدأ هو القانون الأخلاقى والموضوع هو الخير الأعلى . وقد تمتشى إذن فى تحليل معقول الخير الأعلى ، كما كان قد حلل مبدئى الواجب والإرادة الخيرة ، ولكن يجب بادئى به الحذر من الإيهام الذى ربما يقتضى مناقشات لا فائدة منها . فإن لفظ « الأعلى أو الخير السيد » يمكن أن يدل على « أعلى » كما يمكن أن يدل على « تام » . إن الفضيلة هى الخير الأعلى ، وإن لم تكن مع ذلك الخير بتمامه ، أو الخير التام ، ولأجل أن تكون لها هذه المزية يجب أن تكون مقترنة بالسعادة . السعادة والفضيلة يتكونان معا الخير الأعلى . على أن الفضيلة هى دائما أعلى من السعادة لأنها لا تقتضيهما ، فى حين أن السعادة تقتضى دائما كركن لها سلوكا أخلاقيا طيبا . على ذلك يكون عنصرا الخير الأعلى ، وإن كانا لازمين على السواء لتكوينه ، هما مع ذلك متمايزين فى نظر العلم . ومن الخطأ أن يظن أنهما شئ واحد ، كما فعل الأبيقوريون والرواقيون مع تضاد فى جهات النظر .

ولكن هنا نجيء كما يقول "كنت" « أنتينوميا العقل العمل » أعنى استحالة مزدوجة ، فإن العقل يفرض علينا أن نسى إلى الخير الأعلى ، ومع ذلك لا يمكننا أن نصل إليه لسببين : أحدهما أنه إذا وضع المبدأ الحامل للإرادة فى رغبة السعادة الشخصية ، انهدم كل أدب وكل فضيلة ، وبالنتيجة ينهدم أحد المنصرين المكونين لخير الأعلى ، والثانى أن قوانين الطبيعة التى لا قدرة لنا عليها تعارض أن يوجد فى الدنيا علاقة ضرورية كعلاقة الملة والمعلول بين الفضيلة وبين السعادة ، وحيث أن تكون



الرغبة في السعادة لا يمكن أن تكون هي الفاعل في قواعد الفضيلة، وقواعد الفضيلة لا يمكن أن تكون هي ملة السعادة المنشودة . تلك هي الأنتينوميا .

ولقد حلها "كنت" بواسطة ما يسميها « مسلمات العقل العمل » أغنى الشروط المنطقية التي يوجبها العقل لتحقيق الخير الأعلى . وما دام أن هذا الخير غير ممكن في هذه الحياة الدنيا ، لأن إرادتنا ليست دائما مطابقة تمام المطابقة لقانون الأدب ، يجب اقتراض وجود باق الى اللانهاية ، وتخصية أبدية يسمحان للكائن العاقل أن يقترب بالزمان أكثر فأكثر من الكمال والقدسية ، بل يلفهما تماما في بقائه . إن خلود الروح الذي لا يمكن إيضاحه هو حينئذ من مسلمات العقل العمل . وهناك مسلم ثان هو وجود الله . لأنه بالقدسية يصبح المرء أهلا للسعادة . ولكن لا يوجد إلا عقل أسمى كائن قد يستطيع أن يؤتيا الكائنات القدسية التي استحققتها غير مقيد في ذلك بقوانين الطبيعة . وحينئذ يكون ضروريا من جهة علم الأخلاق وجوب التسليم بوجود الله . ولكن هذا مع ذلك ليس إلا فرضا كما صرح به "كنت" . بل هذا مجرد مبدأ إيضاح للعقل النظري . وأما بالنسبة للعقل العمل فانه امر عقيدة ولكن عقلية محضة ، مادام أن العقل المحض هو اليبوع الوحيد الذي يصدر هو عنه .

الى هذين الأمرين المسلمين يجب أن يضاف ثالث سبق الكلام عليه وهو الحرية . هذا هو ما يطلبه بل ما يطلبه بالحاج العقل العمل — كما يقول "كنت" — حتى يمكن فهم القانون الأخلاقي في مبدئه وفي تمامه . فالحرية ، والخلود ، والله لاتصلح إلا لإيضاح معقول بدونها يبقى غير قابل للإيضاح . يريد "كنت" أن لا تؤنّى هذه المعاني إلا قيمة فرضية فقط ، ويلج في ذلك ويضيف اليه « نحن لانعرف »

« بهذا لاطبيعة روحنا، ولا العالم المعقول، ولا الموجود الأسمى كما هي في ذاتها، »  
 « بل تقتصر على ربط مفهوماتها بالمفهوم العمل للغير الأعلى من جهة كونه موضوعا »  
 « لإرادتنا . كيف تكون الحرية ممكنة، وكيف يمكن أن يمثل الإنسان نظريا »  
 « ووضعا ذلك النوع من السببية وهي مالا نراه ؟ والأمر كذلك في المعاني »  
 « الأخرى، فانه لا يمكن لإدراك انساني أن يكشف إمكانها البتة . ولكن »  
 « مقابل ذلك لا يمكن لأية سفسطة أن تقنع حتى أشد الناس عامية بأن هذه »  
 « ليست مفهومات حقيقية » ولكن « كنت » اعتمد أن ينبغي الأمل الذي  
 يظهر أنه أحياء بكلماته الأخيرة هذه، وعنى بأن يقول : إن معقولات لا يمكن أن  
 تعترف الوجود، وإن من المنوع أن معقولا في الذهن يمكن أن يستج منه شيء<sup>٩</sup>  
 خارج عن الذهن . وحينئذ فالحرية، وخلود الروح، والله نفسه ليست إلا معقولات  
 أى عناصر أزل من معقول أعظم هو أيضا مجرد عن المادة بلا شك وهو معقول  
 الخير الأعلى الذي يتعلق هو نفسه بمعقول القانون الأخلاقي .

ينبغي التسليم بأنه إذا كان هذا إصلاحا يحاول « كنت » أن يدخله على ما وراء  
 الطبيعة (المتافيزيقا) والفلسفة، فإن هذا الإصلاح لم يصادف محله . وعلى رأي فاني  
 أفضل مذهب « ديكارت » وأفلاطون . فانه حينما يمكن الاعتماد على الأحداث  
 الواقعية المادية يكون من الخطر الاكتفاء بالتعمق المنطقي الذي هو على رغم مجهودات  
 العقبرى معطل عن كل قوة، والذي يثير التفاوض الحزنة في الأفكار العامة . إن التزل  
 بالحرية، وخلود الروح، ووجود الله الى حد أن لا تكون إلا معقولات تبعية فروضا  
 أو مسلمات كما يريد « كنت » أن يسميها . ذلك ليس شيئا آخر سوى الخطاطرة

بمقائمتها . فاما عن الحرية فانها واقية حتى لا حاجة به الى الايضاح ، بل حسبه أن يشاهد . وإن المسئلة الوحيدة التي يمكن وضعها إنما هي تعرف كيف أن هذه الميزة التي تخرج الانسان من القوانين العامة للأشياء يمكن أن تألف مع هذه القوانين ومع العناية الإلهية التي تم عليها هذه القوانين . ولكن هذه المسئلة لا تدخل لها في علم الأخلاق ، وقد كان أولى ” بكنت “ من حيرته بلا فائدة أن يحيلها على علم ما وراء الطبيعة . وأما الروح فان الأدلة التي نتخذ من طبيعتها الخاصة لإثبات أنها خالدة هي أثبت من الأدلة التي زعم ” كنت “ أن يستعصم بها . فانه انا أمكن أن يقرر بواسطة المشاهدات الأكثر ضبطا أن المبدأ الذي في الانسان يحس ويريد ويفكر هو شيء آخر غير المبدأ الذي يغذى الانسان ويحلل الجسم بعيش ، فانه يمكن بحق تقرير أن اللبائى المختلفة حفظوناً مختلفة ، ويمكن الوصول على آثار أفلاطون أو ” ديكارت “ الى الاعتقادات الثابتة في ” فيدون “ أو في كتاب « التأملات الميتافيزيقية » . أما عن الله فانه يمكن أن يقال ” كنت “ على الكاتب العاشر « للقوانين » وعلى « المقالة عن المنهج » . وتلك مذاهب لم يشأ أن يتبعها على ما يظهر . ومما يسوء بالنسبة ” لكنت “ أن هذه المذاهب هي مذاهب الحق . فلو أن ” كنت “ لزم التواضع وأضاف أدلته الى جميع الأدلة القائمة من قبل على الحرية ، وعلى خلود الروح ، وعلى وجود الله ، لكان قد أمكنه أن يبنى الكنوز العامة للانسانية . ولكن لما أنه قد رفضها جميعا ، وهام في عماية الكبرياء ، وطمع في أن يحل محل جميع أسلافه ، فعليه عدلا أن يحمل مسئولية السقوط الذي دفع فيه الميتافيزيقا الألمانية التي اقتضت على آثاره هذه المذاهب المتولدة عن ” انتقاده “ . تلك المذاهب التي سبقت صحيفة من الصبغات المؤلفة في تاريخ الفلسفة .

إن "كنت" مقتنع بنظرية الخير الأعلى الى حد أنه لا يتردد في أن يدين المذاهب اليونانية التي هي في عرّفه قد فشلت في حل هذه النظرية . وإنه يعني على الخصوص من المذاهب اليونانية بالأبيقوريين والرواقين . وقليل ما ذكر اسم أرسطوطاليس وأستاذه أفلاطون . وإن القليل الذي يذكره عنهما ينبئ عن معرفته الناقصة تقصا عظميا بمذهبيهما . ولعلكن هذا الجهل بعينه قد يقوم ببعض الشيء عنذرا لغلطات "كنت" إن لم يبررها . ولو أنه كان قد أحسن تقدير المجهودات التي بذلت قبله ، لكان قد ألتم سبيل القصد في مشروعه . ولو أنه درس أفلاطون درسا كائيا ، لوجد بينه وبينه شيئا من الماشابهات الخفية ، ولما غلا في الإشادة بذكر "أبيقور" الذي هو منه أبعد ما يكون ، إذ أنه ذهب فيه الى حد أن وصفه بالفاضل وسماه رجلا عظميا . إنه لمعجب كثيرا وبحق بمذهب المسيحية في الخير الأعلى ولكنه لم يغلن الى أن مدحه هذا المذهب مدح للأدب الأفلاطوني الذي نسي "كنت" ما استفادته المسيحية منه .

وفي الواقع أن نظرية "كنت" ليست من الصواب على ما يتصوره ، بل هي بعيدة عن ذلك كل البعد . فإن القانون الأخلاقي—كما عليه علينا الضمير—لا يقتضى من المرء أن يتأثر الخير الأعلى ، بل هو يقتضى فقط فعل الخير . وإن السمادة مهما استؤهلت فليست إلا اعتبارا ثانويا ، أو عبارة أقرب ليست اعتبارا يحبس العقل له حسابا . وذلك مبدأ كان "كنت" "أولى من كل أخلاق" آخر بأن يستنتج من غير أن يفضي الوقوع في إغراق الرواقية . فانه لم يكن أحد أحسن منه إيضاحا للقانون الأخلاقي ، وفكرة اضطراب الانسان اضطرابا مطلقا أن لا يجزم في إرادته ولا في تصرفاتها إلا بعد أن يستحضر هذا القانون . بيد على الواجب أن يامر بالبحث

عن السعادة التي يضحى بها غالب الأحيان، و"كنت" أولى الناس بالاعتراف بهذه الحقيقة لأنه هو الذي ينادى عاليا الواجب « أيتها الكلمة العظيمة الرفيعة، أرى » « شيء حقيق بأن يكون لك أصلا؟ وأين يوجد جذر جذعك الشريف الذي » « يرفض بمرارة كل مخالفة مع الأهواء » . وإذا كان هناك في قلب الإنسان ميل طبيعي، فأنما هو بلا شك الرغبة في السعادة، لأن هذا الميل يشمل جميع الميول الأخرى، فينتج من ذلك أن هذا الميل هو على الأخص الميل الذي يحاربه فينا الواجب، بل يقضي عليه أحيانا، وإلا قضى على نفسه بالهزيمة . يظهر من هذا حيثئذ أن "كنت" قد أخطأ في جعله الخير الأعلى موضوع الإرادة مادام أنه قد أدخل السعادة كركن من أركان الخير الأعلى . إنه لم يفتن إلى أن ذلك سقوط في الخطأ الذي نراه على المذاهب اليونانية، وإيجاد التماثل إلى حد ما بين الفضيلة وبين السعادة . ومهما قال من أن هذا لا يمنع من أن تكون الفضيلة هي الخير الأعلى، فإنه قد كدر من صفاتها بضمها إلى ذلك الخير الآخر . ومن الخطر إخضاع الإنسان إلى هذا التخيير الدقيق . بل لصالحه ولصالح الحق يلزم أن يقال على طريق الجزم : إن الخير الأقدس، الخير الأعلى التام إنما هو الفضيلة التي ندين لها — بكل ما بنا من رفق — بدون أدنى التفات إلى ما ربما يتبعها من الأجر، والتي يجب عليها أن تقتنع بأنها لا تفكر فيه .

إنه ليس على أن أخالف "كنت" في مسألة من هذا القبيل خصوصا حينما أظن أنه قد أعادها كل التفات حقيق بنفسه الكبيرة، فإنه كان يحس كما كان يقول : أنه « في تحديد المبادئ الأخلاقية، أخف تسوئش يمكن أن يفسد صفاء المعاني » ولكن مع ذلك لا أشعر بأدنى تردد، وأعتقد أن ذلك القلب الشريف قد اتخذ،

ويظهر أن هذا هو مصدر وهمه . أجل إن من الحق أن العقل إذا رجع الى نفسه بلا تحيز، رأى بين الفضيلة وبين السعادة ارتباطا ضروريا ، وأن هذا الارتباط مع ذلك لا يمكن تحقيقه في هذه الحياة الدنيا . حتى أن الفضيلة يجب أن تكافأ، وأن عدل الله لا يخطئ، ولكني أقول : إن تلك نتيجة لانتحص الانسان البتة ، بل يجب عليه أن يترك أمرها الى قضاء القاضى الأعلى . ومن الاقتيات بوجه ما على قدرته تعالى قصد الانسان الى أن يرتب تلك النسبة العادلة بين الفضيلة والسعادة، فأنه وحده هو الذى يعلم سرها . والظاهر أن "كنت" لا يطن على الحياة ولا على الدنيا كما تفعل النفوس الضعيفة غالبا . ولما كانت الفضيلة لا تأبى التصرعات في نظر "كنت" غير معيسة في هذه الحياة الدنيا بالضرورة . حيث لا تكون مشكلة الخير الأعلى كما وضعها مشكلة عملية ، وإنما هى مشكلة نظرية محضة . إنها في الفلسفة اليونانية مفهومة أكثر، لأن الخير الأعلى كان معتبرا أنه الغرض الأسمى للحياة، وكان يظهر أن من الحسن تحديد هذا الغرض للانسان الذى يجب عليه أن يجعله قيد نظره كهدف النبأ المآهر<sup>(١)</sup> . ولكن متى فهم القانون الأخلاقى كما فهمه "كنت" وأتخذ المبدأ الفائق للإرادة، لزم أن تترك السعادة الى ما تكون ، أعنى نوطا من العرض الموافق الذى يتعلق بعضه بنا في هذه الحياة، وبعضه يلزم أن تفوض أمره الى عدل الله وإحسانه .

إن نظرية الخير الأعلى في مذهب "كنت" مهما ظهر من فسادها ، فإنها ضرورية لا صارف عنها ، لأنه بدون الخير الأعلى يكون مضطرا الى ترك خلود الروح ، ووجود الله ، فإنه هو المنتقذ الوحيد الذى يلجأ اليه في الخلافات الخيالية التى اقترض

(١) أرسطو -- الأدب الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ١٧

وجودها بين العقل النظرى والعقل العملى . فاعتمد على ذلك اللوح الواهن الذى لولاه لأصبح ما يفتنى من الفرق أمرا لا يحصى عنه . فانه على خطى "هوم" قد خشى أن يصطدم بشعب اللاأدرية فيهلك ، ومع ذلك قد اتحل منها على رغم كل جهوده . فان العقل النظرى لم يفن عنه شيئا ، والعقل العملى لم يكن بأكثر فائدة من الأول ، فلاح له بقاء ذلك الشعاع فأسرع اليه . وان لم يكن ضوئا وهاجا ولا ثابتا ، لكنه مع ذلك هو الوحيد لا غير ، فلو لم يتد به "كنت" لحكم على نفسه بالبقاء فى ظلمات لا صارف لها عنه . فانظر كيف تسبب بكل قواه بنظرية الخير الأعلى التى مهما كانت ضعيفة ، فانه لا شئ يمكن أن ينجيها إلا هى . على أنه لم يكن هناك فائدة من الابتعاد الى هذا الحد عن الطرائق العادية لأجل الرجوع إليها آخر الأمر من طريق أعوج . بل كان خيرا له أن يعتقد كبقية الناس فى السطوة العادلة للعقل والضمير ، وأن يتمسك بالاعتقادات الكبرى التى يستشهدان بها على طبيعة الروح ومستقبلها وعلى الموجود الذى لانهاية له .

وقد ختم "كنت" « انتقاد العقل العملى » ببعض نصائح عامة فى غاية السمو على النهج الذى يجب سلوكه فى التربية لتنمية الأدب ، وفى الفلسفة لتنمية ارتقاء هذا الجزء من العلم ، ويستعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

قيل فى الكلام على مؤلف "كنت" هذا : إنه أمتن أثر شادته العبقريّة الفلسفية للفضيلة<sup>(١)</sup> . شاء صادف محله اذا أريد صرف النظر عن الأسلوب وعن النمط ، بل عن النتائج الرئيسية التى هى محل اللوم كما قد فعلنا ، واذا لم يتد فى ذلك البناء إلا بمقاصد

المؤلف والمشروع العام لعمله الحقيقي بالإعجاب . فان "كنت" قد بحث — بعد أفلاطون ومن حيث لا يشعر أنه يقلده — فيما هي الفضيلة في النفس الانسانية في ذاتها وفي صفاتها الثابت . وقد درسها هو أيضا « سيدا عن أعين الناس والآلهة ومن غير وقوف عند الرأي ولا عند الظاهر » ودفع هذه الدراسة الصعبة الى أعماق يظهر أنه لم يحرر أحد الى الآن على أن يصل اليها . فقد احتبس وحده مع العقل الذي اتخذ بدل الضمير في هذه "اللايرت" التي يعرف كل مسالكها . وإن الخيط الذي يرسله يظهر عليه التعقد أيضا ، فلا يسهل اقتفاء أثره المظلم في غالب الأحيان . ولكن التطبيق الذي يأتي به لإظهار مطوياته جذاب هام . فانه لا شيء من أفكاره حتى الخلفى منها وحتى حيرات مذهبه إلا استرعى أنظار قرائه وأخذ بقلوبهم ، ومن هذه السياحة يرجع المرء وهو يحدس أنه إن لم يكن لأنه سلك خير طريق وأقصره ، فعل الأقل لأن نفسه قد امتلأت باحترام من كان يهديه في هذه السياحة . بل يعود المرء رغما عما في هذا الطريق من الشوك بشيء من صفاء القلب الذي يشعر به الانسان عند رؤية شيء جميل ، أو على أثر فعل جميل . فان المرء يتمتع بمشاهدة الفضيلة ، إن لم يكن في اللوحة التي رسمها "كنت" فعل الأقل في روح "كنت" عينه التي هي أحسن كثيرا من تلك اللوحة قليلة الضبط أحيانا . وبهذا المعنى يستحق « انتقاد العقل العملي » كل شيء . فانه لا شيء يعادله في مؤلفات العقل الانساني إلا المحاورات الكبرى لأفلاطون ما عدا ما هي عليه من الرشاقة السامية التي لا يطاولها فيها مؤلف . ولم يوفق الواجب الى أن يكون له داع خير من "كنت" . كذلك الفضيلة إذا وجدت قلما ماهرا لتصويرها ، فانها لن تجد عقلا أرجح من عقل "كنت" لفهمها ولا قلما أطره من قلبه ليحبها الى الناس .



ولإلتزام تهديد الخلد التي أداها "كنت" إلى علم الأخلاق يلزم تهديد مؤلّفين كبيرين يحتويان على تطبيق النظريات الواردة في المؤلف الأول . وهما : « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » و « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . وإني لن أطيل البحث في هذين الآخرين على الرغم من مكاتهما من الاستحقاق . ولكنه يكون من الظلم السكوت عنهما ، لأن في ذلك تقصيرا عن معرفة عبقرية "كنت" حق المعرفة . وعلى ذلك ستلاحظ بعض ملاحظات عليهما .

أما تبويب هذين الكتابين سيمّا أولهما فهو على غاية من الإحكام . تقسيمهما واضح وأسلوبهما مضبوط ، وبصرف النظر عن بعض الصيغ فإن قراءتهما سهلة نوعا بشرط أن يكون للقارئ إلمام سابق بنظريات "كنت" . وفيما خلا المعاني التصويرية المحضه فإن أفكار الفيلسوف تصير أوضح وأفيد عند ما يعالج المعاني المرتبطة بالحقائق الواقعية . إنه يعلم حق العلم المسألة التي يقرها ويعرف أن يجعلها قريبة التناول لجميع العقول المتنبهة . مهما كان شأننا من التعمق . وإنه ليكثر في هذين المؤلفين من جهات النظر الجديدة والفجائية . ولم تكن عبقرية "كنت" تظهر في أجلى حصافتها ، وأتم دقتها ، وأسّد نظامها بمثل ما ظهرت به في هذين المؤلفين ، وإنه ليحسن الإشباع في هذا البناء الذي يندر أن يوجه إليه . فإن "كنت" مبدع غير مقلد في كل ما وضعه . من علم ما وراء الطبيعة ، ولكن كم يصادف المرء من المتاعب في سبيل تبينه وتفهمه ؟ وكَم من المتاعب عاناها هو نفسه في سلوك سبيله لعدم اعتدائه بعلم البسيكولوجيا الذي هو الهادي الحقيقى ! وليس الأمر كذلك ههنا بل على العكس ، فإن استاذ "كونيكربرج" ولو أنه قليل الاختلاط بالناس ، وأنه ليس حقوقيا بمهته ، قد هذ في أسرار القلب الانساني ، واطلع على المشكلات

الخلفية في الحقوق ، واقتبس بهذه الدراسة العميقة من النور ما يتلأأ من فكرته ، بل من الصورة التي يصورها بها . فاذا أريد تقدير أسلوب ” كنت “ فانما يلزم الاعتماد في ذلك على هذين المؤلفين وإن لم يكونا أشهر مؤلفاته ولا أهمها .

تنقسم المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق الى كائين غير المقدمة ، أفرد أحدهما بالكلام على واجبات الانسان نحو نفسه ، والثاني على واجبات الانسان نحو الغير . تقسيم بسيط جدًا وهو مع ذلك تام قد عززه ” كنت “ بالتحاليل المفيدة . ولم تكن عظمة الشخص الانسانى قد فهمت ولا وضحت بأحسن مما فعل ” كنت “ في هذا الكتاب ، كذلك لم تكن خفايا طبيعتنا الأخلاقية ليُكشف عنها القناع في أى مؤلف مثل ما كان في هذا المؤلف . وقد أُرُفد كل باب من هذه الأبواب بالمسائل الخاصة بالضمير ، باعتبار أنها تطبيقات لهذه النظريات ، مرجعا إياها الى الحوادث اليومية العادية للحياة ، مما يزيد في فهم إحكامها وضررها ، ومع أن هذا الجناح الأدبى يدل على شئ من الشذوذ ، يجذب النفس ويعلمها . وقد يستعمل هذا الفيلسوف تمايز لغة مبتذلة ، ولكن هذا الابتذال في اللغة لم يكن مطلقا في غير عمله في الموضوعات التي أباح لنفسه التبذل فيها ، بل على الضد من ذلك يساعد على جلاء القواعد وإلباسها ثوبا قشيا .

وإنى لا ألاحظ على « المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق » إلا ملاحظتين : أحدهما فيما يتعلق بالصدقة والأخرى فيما يتعلق بالدين .

عزف ” كنت “ الصداقة التي هي في رأيه ارتباط قوى للحب مع الاحترام . فلم يحسن أفلاطون ولا أرسطو كما أحسن هو في هذا التعريف . ولكن ” كنت “

قد وضع المثل الأعلى للصدقة في موضع من السموّ بحيث لا يكاد يصتق أنها ممكنة في الواقع . ويزأ بالكتاب الرومانيين الذين يذكرون أمثلة "أوريست" و"بيلاد" و"تيزيه" و"بيوطوس" على أنها خير الأمثلة ، ولقد كنت في غنى عن التنبيه على هذه اللادرية التي هي فوق ذلك تشف عن كره الانسانية لولا أن "كنت" استند الى حديث مزعوم لأرسطو : « يا أصدقائي الأعزاء إنه لا يوجد أصدقاء أبدا » في حين أن أرسطو لم ينطق البتة بمثل هذا الكفر . وإن كنايين من علم الأخلاق إلى "نيقوماخوس" هما على متناول اليد لتكذيب هذه الفرية التي ينسبونها إليه . وكل ما قال أرسطو هو أنه إذا كان للره أصدقاء كثيرون فعنى ذلك أنه ليس له صديق واحد حقيقى<sup>(١)</sup> ، وإن الذى حدا "بكنت" الى هذا الزعم هو خطأ في الرسم في النسخة اليونانية . خطأ يغفره علم اللغة بسهولة ، ولكن علم الأخلاق لا يستطيع أن يتساهل إلى هذا الحد ، فان "كنت" - وقد اعتر برأى أرسطو الذى لم يكن من شأنه عادة أنه يعطيه من الاحترام ما أعطاه هذه الدفعة - قد حاول أن يثبت عدّة ملاحظات ظنها لا تقبل التنفيذ لإيضاح أن الصداقة مستحيلة استحالة مطلقة تقريبا . إن الصعوبات التي يثنها واقعية ، ولكنها مع ذلك ليست مما لا يذلل ، ولقد كشفت لنا تجارب الحياة في غالب الأحيان عن صداقات مخلصات لا تدع محلا للشك في أمرها . وكل ما تنبته أقوال "كنت" أنه هو ذاته لم يكن بحسب الظاهر أهلا للصدقة ، وأنه إما لبرودة في نفسه ، وإما لسوء ظن مبالغ فيه لم يتخذ أصدقاء أماء . وهذا استعداد خيبت بالنسبة لعالم أخلاقي من شأنه أن يحجب عنه أحمل أجزاء الموضوع الشريف الذى يدرسه وأكثرها تعزية .

(١) أرسطو . الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٢ ف ١٨

وعلى هذا يكون رأى "كنت" فى الانسان أنه غير قابل للجمعية، فى حين أنه مقدر عليه أن يعيش فى الجمعية . ولقد كان الأقدمون وعلى الخصوص أرسطو أغزر حكمة، إذ قالوا على الضد من ذلك : إن الانسان كائن مدنى وسياسى بالطبع، فمن أين "لكنت" عدم قابلية الاجتماع الذى يتهم به نوعنا الانسانى؟ لاشك أنه رأى الانسان الذى هو ميل بطبعه إلى أن يفتح قلبه لأمثاله ينشئ مع ذلك أن يأمنهم على أسرارهم خوفا من أن يسبثوا استعمالها ضد شهرته أو طمأنينته . ومن الجائز أن يكون لهذا الفيلسوف -- وهو تحت الحكومة التى كان تحتها، وفى الجمعية التى كان يعيش فيها -- أسباب جدية حملته على أن ينصح بالتبصر والتحفظ، ولكنه كان أخلق بنفسه الكبيرة أن يترفع عن هذه العوارض الحقيقية، وأن لا يصم الطبع الانسانى بهذه الوصمة التى لا تلصق بحق إلا بزمن معين أو بلد على وجه التخصيص . ومما لا ريب فيه أن "كنت" يكون قد أطلق روابط اجتماعية كان مضطرا لأن يراها فى وسط ربما كان غير لائق به، فاستدرجته بوادر ظنون شخصية، فالصق بالطبع الانسانى ما لم يكن إلا ضرورة خصوصية لمركزه الخاص . ومهما كان رأى "كنت" فى الانسان فإن الانسان ليس غير قابل للجمعية حتى على المعنى الذى يقصده . وغاية الأمر أنه فى بعض حكومات معينة، ومع أشخاص معينين ينبى للره أن يعرف أن يسكت إذا كان همه أمر راحته، وإذا كان الواجب لا يأمره أن يلقى بنفسه فى خطر الصراحة . فانظر كيف شك "كنت" فى الصداقة وربما كان محروما منها لسوء الحظ .

أما الملاحظة الخاصة بالدين فهى أكثر خطورة .

يزعم "كنت" أن علم الواجبات نحو الله خارج عن الفلسفة الأخلاقية، واعتقاده فى ذلك متين الى حد أنه قد كرره فى موطنين أو ثلاثة مواطن مختلفة بناية الشدة .

إن هذه النظرية من الأهمية بحيث يلزم وزن أسبابها بغاية الانتفات . لم يستغل أرسطو إلا قليلا جدًا بالعلاقات بين الإنسان وبين الله، لأنه لم يكن يعتقد لا في العناية الإلهية ولا في خلود الروح . أما أفلاطون فهو على الضد من ذلك، قد أنسخ لهذه الروابط محلا واسما، وفي محاورته الجميلة في القوانين — وهي أكثر ثمرات حكمته وأنضجها — قد ألح في تقرير هذه الروابط بكل ماله من قوة . وأما "كنت" فإنه يريد أن يحذف هذه المسائل من دائرة علم الأخلاق، ويظهر لي أن هذا خطأ مبين .

تلك هي أدلة "كنت" :

« إن شكل كل دين — إذا عني بالدين مجموعة جميع الواجبات باعتبارها قواعد إلهية — يتعلق بالفلسفة الأخلاقية، لأن الأمر لا يكون هنا إلا بصدد »  
« علاقة العقل بالمعقول الذي يتخذه لنفسه من الله . أما الدين من حيث مادته »  
« أى مجموع الواجبات نحو الله أو العبادة التي يجب أن تؤدي له فإن عمله هو »  
« خارج حدود علم الأخلاق الفلسفي المحض . وإن العقل من أجل أن يجعلنا »  
« نحس الفريضة الأدبية يجب عليه أن يفترض موجودا خارجا عنا يفرض علينا »  
« تلك الفريضة . لكن هذا الواجب لا يتعدى حدود المعقول الذي نتخذه من »  
« ذلك الموجود . فلما واجب على الإنسان نحو نفسه، فليس واجبا موضوعيا »  
« أن يؤدي الإنسان واجبات الى موجود آخر<sup>(١)</sup>، إنما هو واجب شخصي محض، »  
« الفرض منه تثبيت السبب الأدبي في عقلنا الخالص المقتن . فاذا أردنا أن نذهب الى أبعد من ذلك، قلنا إن الدين معتبرا في حدود العقل البسيط لا يمكن أن يكون

(١) راجع زيادة على قواعد ميثافيزيقا الأخلاق وانتقاد العقل العمل المبادئ الميتافيزيقية للأدب .

ص ٢٥١ ترجمة "بوس" الطبعة الثالثة .

إلا التوافق بين العقل العمل وبين مذهب معين . وقد صقَّ طرأاً<sup>(١)</sup> "كنت" لنفسه إذ لم يدخل الدين البتة في علم الأخلاق كما يفعل غيره عادة .

في مذهب أفلاطون وفي مذهب "ديكارت" أنه إن كانت هناك مشكلة تتعلق ضرورة بالفلسفة، فهي مشكلة وجود الله، ولقد وقف كلاهما كل قدرة عبقرية على إيضاح هذه الحقيقة التي هي علة كل المال الأخرى . أما "كنت" فإنه بفضل تبحره المنطقي المحض، بل ربما بفضل حبه للشذوذ عن الطرق المسلوكة لم يتبع هذه الحكمة، بل يرفض بدياً حق العقل المحض في أن يعرف الله . وينكر في "ما وراء الطبيعة" هذا الأصل الأساسي الذي اختلط في ذهن "كنت" بأصل وجودنا الخاص وبأصل فكرنا الخاص . ثم ظن "كنت" في معرض العقل العمل أنه يستطيع أن يتخلى إلى أن يجعل وجود الله أمراً مسلماً، أو بعبارة أخرى أمراً فرضياً ضرورياً للإيضاح المنطقي لمفهوم أخلاق . أعني أن "كنت" الذي لا يجرؤ أصلاً أن يحزم بوجود الله باسم العقل النظري لم يحزم إلا بوجود معقوله باسم "العقل العمل" . فأنه أذن مجرد معقول لا يجعله الإنسان في نفسه وإنه يوجد لحاجة وفاق الإنسان مع نفسه . ومضى رُدَّ الله إلى هذا الحد لم يكده يكون له أى حق في عبادة الإنسان إياه . ومن ثم تعرف كيف نفى الفيلسوف من العلم اللاهوت بتمامه على رغم أمثلة أسلافه الشهيرة .

عبث أن يطلق "كنت" اسم الدين على مجموع جميع الواجبات التي يفرضها الله على الإنسان ، أو بعبارة أولى — ليبقى متمشياً مع نظرية الاستقلال — الواجبات

(١) وقد وضع "كنت" هذا التوافق في كتاب خاص «الدين في حدود العقل» ترجمه إلى الفرنسية السير "رولاند" وقد ترجم السير "بوي" و"لورق" . تخلصه النسب أيضاً إلى "كنت" .

التي يفرضها الانسان على نفسه . لم يكن أحد ليفهم الدين بهذا المعنى . فان مجموع الواجبات يسمى علم الأخلاق، والدين هو من بين هذه الواجبات مجموع الواجبات التي تقرر بعض علاقات بين الانسان وبين الموجود الذي لا نهاية له ، والذي منه يتلقى القانون الأخلاقي الذي ينبغي أن يهديه ويعمله ما هو . فيكون الدين على هذا المعنى هو جزاء ضروريا من علم الأخلاق ، ولا أظن أخلاقيا واحدا يستطيع اليوم أن يشترك "كنت" في تخرجاته إلا إذا شَرِكه في كل مذهبه . على أن "كنت" نفسه يقر بأن الانسان يعترف في عقله بقانون أخلاقي يشعر بأنه واجب عليه طاعته واحترامه ، وأن الانسان يخضوع للقانون على هذه الصفة لا يجب عليه للشارع شيء ! تناقض بين . فان الانسان متى أحترم القانون الأخلاقي هذا الاحترام الخالص كما يفعل "كنت" ، وجب عليه بحسب الظاهر شيء من الاعتراف بالجميل لذلك الذي ممكننا من اتباعه بأن صيرنا أكفاء لفهمه . غير أن مذهب العقل المحض يتعارض مع هذا المعنى بلا شك ويحمل بكل ثقله أيضا على « العقل العمل » الذي يحاول أن يتخلص من تحت نيره الثقيل الضيق للغاية .

أليس يجانب العبادة الخارجية التي ليس من اختصاص علم الأخلاق أن يدبر أمرها ، توجد عبادة داخلية لا يريد "كنت" أن يحسب لها حسابا ؟ عبادة إغفالها لا يعتبر حذفها . وعبثا يقيم الفيلسوف هذا الدليل : إذا كان وجود الله أمرا مسلما لدى العقل حينما يريد استقصاء معقولاته ، فان الدين الذي يدين له به عقل الانسان وقلبه هو مسلم ذو سلطان أكبر . ألا إن مذهبا يتمرض لإنكار هذه الحاجات الشريفة أو حذفها لمذهب جاف أعمى .

قد يمكن الظن بأن نظرية "كنت" قد دفعه اليها احترامه للدين الذي يعيش في وسطه، وأنه خشي الاعتداء على حقوق يعتبرها إحدى كفالات النظام الاجتماعي، ولكن "كنت" لا ينزل عن رأيه أمام اعتبارات من هذا القبيل. فانه يؤول الدين المسيحي على هواه، وأنه هو من أوائل من ابتدعوا التهم على الدين الى حدّ ذهب آخرون به على آثاره الى أبعد من مداه. وقليل ما يقصد أن ينكر احتكام الفلسفة في هذه المواد، كما قرّر ذلك في تأليف شتى، ولم يعتبر هذا من أقل أعماله نفعا. ولكنه ينكر على علم الأخلاق كل هذا الجزء من اللاهوت الذي يختص بواجبات الانسان نحو الله. ويرتكز حينئذ أمام الله لا تحركا اليه عاطفة، كأنما نحن لسنا مدينين له بأى شكر ولا بأى إجلال. وإني لا أتاخر عن أن أعجب على "كنت" هذا الانقطاع الكبير في سلسلة مذهب الأخلاق، فان التسليم به كما هو انتصار لأعداء «العقل» الذين ينعون عليه أنه مجرّد عن كل قوة للارتقاء الى مقام الله ومعرفة وعيته. وتلك إحدى النتائج السيئة التي تنتجها لا أدريّة "كنت".

بعد «المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق» أقصر على ذكر رسالة عجيب في البيداغوجيا أسفا على أنى لا أتناول من أمرها الا ذكر اسمها. ذلك «كتاب من ذهب» كما يسميه الإنسان لما يحويه من الحكمة وسعة المبادئ العملية<sup>(١)</sup>.

قد لا أقف بعد ذلك طويلا على «المبادئ الميتافيزيقية للحقوق». فان ذلك يخرجنا عن حدود الموضوع الذي نحن بصدد دراسته على الخصوص. لقد وضع

(١) هذه الرسالة ليست مكتوبة بقلم "كنت". بل هي ملخص دروسه مصدق عليها منه، وقد ترجمه لفرنساوية المسيو. ج. تيسو، وفكره ابنه الشاب في جزء من الترجمة. وطلع في باريس سنة ١٨٥٤ في الطبعة الثالثة للمبادئ الميتافيزيقية للأخلاق.



أفلاطون في «القوانين» نوعا من بيان الحدود . وهذا التحول ليس هو الغرض الذي قصد إليه «كنت» ، لأنه يقتصر على تقرير المبادئ الأكثر عموما للقانون الخاص وللقانون العام . ولم يوفق أحد الى إيضاح الروابط المتينة التي تربط علم الحقوق بعلم الأخلاق بمثل ماوفق «كنت» . ان ميتافيزيقا الأخلاق تشمل كليهما باعتبار أنهما جزآن أصليان لها . ان جميع الواجبات تنقسم الى واجبات قانونية ، أى أن تشريعها يمكن أن يكون خارجيا ، وواجبات فضيلة ليست خاضعة إلا الى تشريع داخلي محض . ومن هذا ينتج التمييز العميق بين علم الأخلاق وبين علم الحقوق . فان علم الأخلاق يكتب علينا بعض أفعال ، الواجب وحده هو سببها . وأما علم الحقوق فانه يفرض علينا بعض أفعال أيا كان سببها الموكول الى محض اختيارنا . ان القانونية هي ميدان الاكراه ، أما الأخلاقية فهي على الضد من ذلك ميدان الحرية أو الاستقلال . جميع الواجبات القانونية يمكن أيضا أن يكون واجبات فضيلة ، ولكن واجبات الفضيلة ليست دائما واجبات قانونية .

فاذا كان «كنت» يجعل القانون تابعا لعلم الأخلاق ، فمن باب أولى يجعل السياسة تابعة له . إنه لأحكم عقلا من أن لا يفهم الى درجة ما أن بعض الحريات العسيرة التي تضطرب فيها السياسة ، ولكنه يريد أن يسن لها خططا أحسن ، ولا يأس من تحويلها . يرى أن الفلسفة في زمانه قد تضاعفت الى حد الوقف الأفلاطوني . ولكنه يتدخل شخصيا في الأعمال العمومية لعصره ، ولم يخش أن يقترح مشروع سلام دائم في الوقت الذي كانت فيه حرب ثورتا (الفرنسية) تعلى أوروبا والعالم جميعا بنارها وبذلك كان يقتحم السخرية التي تترتب على احتجاجه غير النافع الذي يعتبره بلا شك واجبا عليه . ان الأفكار الصالحة التي يقترحها على الأمم ورؤسائها

ليست البتة خيالية، وإن كانت في الحال ليست مقبولة في العمل . ومهما يكن من بقاء نصائحهم عقيمة ، فإن من أسباب التعزية أن يسمع الناس الحكيم ينادى الأمم والملوك : « ينبغي أن تنظم الأمة سلوكها في كل مملكة على قواعد الأخلاق » والقانون كما يجب على المسالك أن ترى هذه القواعد في علاقاتها المتبادلة مهما « يمكن من تمويه الاعتراضات التي تستتجها السياسة من التجربة . وحينئذ « لا تستطيع السياسة الحقة أن تخطو خطوة من غير أن نتبع فيها أوامر علم « الأخلاق، فإنها متى اتحدت مع علم الأخلاق، لم تعد بعد ذلك فنا صعبا ولا « معقدا . إن الأدب يفك العقدة التي لا تستطيع السياسة حلها . يجب اعتبار « حقوق الإنسان مقدسة ولو ضحى في ذلك الملوك بأكبر الضحايا . لا يمكن « في هذا الصدد التنازع بين الحق وبين المنفعة . وإن السياسة يجب أن تركع « أمام الأدب » .

لقد أعلن "كنت" هذه المبادئ القويمة منذ ستين عاما ( سنة ١٧٩٥ ) ولكنا على رغم ما قطعت الأفكار العامة من مراحل التقدم في هذه المئة ، ما أبعدنا إلى الآن عن الفرض الذي تربي إليه حكمة الفيلسوف . والظاهر أن الملوك والأمم لم نلتق بعد دروسا قاسية . ولكنني أحول النظر عن هذا المشهد، وأعود إلى علم الأخلاق الذي تركته لحظة، اقتفاء لخطوات "كنت" .

من التحليل الذي أجرته آتاه على مؤلفات "كنت" الرئيسية يمكن أن يُرى بالاختصار كيف كانت جرأة مشروعاته وعظمتها . فانه درس بادئ الأمر العقل في ذاته بصرف النظر عن كل اعتبار تجريبي ، وعن كل تطبيق عملي . ثم درسه في تطبيقه على الأدب . وهذان هما قاعدتا البناء . ثم نتبع العلم في أهم مظاهر نموه،

علم الأخلاق بالمعنى الخاص وعلم الحقوق طائفاً بمض الطواف بالسياسة . فهو على ذلك قد حاول فحص علم الأخلاق فحصاً دقيقاً في أبعد أصوله ، وفي مبادئه الخاصة ، وفي نتائجه . واستمر يتعاطى قصداً هذا العمل الطويل في مؤلفات عديدة من غير أن يتحوز لحظة واحدة عن موضوعه ولا عن قصده . وقد نجح في أن يجعل علم الأخلاق علماً كاملاً ، وأكسبه من بعض الوجوه ضبطاً شافياً ما كان به من قبل ، ولم يكن يظهر أنه خالق به عند بعض العقول المتعصبة على رغم هذا المثل القاطع . ومع أنه أسسه على قواعد منهرة في لأدريه « العقل المحض » فإنه قد رفعه الى أوج لا يمكن إزاله عنه ، ثم وضع قانون الواجب التوضيح الذي كان بحاجة اليه . ولقد كان في الامكان أن يجعل هذا الايضاح سهلاً وأشد بهاء ، ولكن ليس في الامكان أن يجعل هذا الايضاح أشد قوة . إن في أسلوب « كنت » من التفرع والقيح ما ليس سائماً حتى عند المعلمين . ولكن هذا الأسلوب الانشائي الذي يضر بنشر الحق ربما كان ضرورياً لعبقريته في اكتشافه . وإذا وضعنا جانباً محاولة أفلاطون لما بها من رفعة الأسلوب ورشاقته ، وجدنا أن أسلوب أرسطو خير من أسلوب « كنت » فلو أن « كنت » سلك طريقة غير هذه وكانت بالطبع تكون متكلفة ، لكان ينبغي أن لا يكون هو ما هو . فإنه هو وحده الذي يعلم الأدب حقيقة ، في حين أن الآخرين إما يقترونه وإما يوحون به . وإنها لدراسة شاقة حقيقة يحسبنا إليها ، ولكن الموضوع يساوي هذا التعب . فإن من أخذ الأدب على منهاجه لا يأسف على أخذه ، وإن الجزء الذي يصيبه يفوق كثيراً المشقة التي بذلت فيه .

لنتهي بي الكلام على « كنت » .

إذا كان من اللازم ترتيب مراكهؤلاء العظماء الذين حلت أفكارهم ، فاني لا أتوّد في أن أضح أرسطوطاليس في الصف الثالث و "كنت" في الثاني وأفلاطون في الأول . إن القياس الذي قست به هذا الترتيب بسيط جداً : إنه قياس الاعتقادات التي أيدها كل واحد منهم ووضحها . فاني لأنسى في أرسطو نظرياته المعجب في الفضيلة ، وفي الحرية ، وفي العدل ، وفي الصداقة . ولكن أرسطو قد اتخذ في غرض الحياة نفسه ، إذ افترض أنه السعادة ، ولم يعتقد في مستقبل الروح ، ولم يقل شيئاً على علاقتها بالله ، وذلك قص فاضح في مذهب أخلاقي . أما "كنت" فإنه لم ينكر أي معتقد من المعتقدات الأصلية للعقل الانساني . ولكنه فيما عدا القانون الأخلاقي الذي لم يفهمه أحد أحسن من فهمه إياه مع كونه نقله من موضعه ، لم يسلم بها إلا بالواسطة . وإن الايضاحات المتحرقة النظر التي وضحها بها لم يكن من شأنها أن تثبت في أزمان الشك وعدم التصديق . فان « الكريستيزم » (تحديد الفهم الانساني) أو (إفقال باب الاجتهاد) أشدّ استحياء في علم ما وراء الطبيعة من أن تكون ثابتة القدم ماضية العزيمة في علم الأخلاق نفسه . وإن «العقل العملي» لا يبيع نفسه إلا بإصدار أوامر مبهمة تحت لأدريّة العقل المحض . في مذهب "كنت" الحرية ، وخلود الروح ، والنهاية الإلهية هي أمور أولى بها أن تكون ممكنات من أن تكون حقائق واقعة بالفعل . فأما أفلاطون فما أبعد عن تلميذه وعن منافسه ! إنه فيما عدا شيئاً من العساوة على الحرية لم يفته ولا واحد من المعتقدات الكبرى للعقل الانساني إلا أرسل عليه أشعة النور الساطع . وماذا زادوا بعده على هذا الكثر ؟ وأي مبدأ جديد اكتشفوه ؟ وأي إيضاح فات قريحته البعيرة فاشتغلوا هم بتقريره ؟ من الجائز أنه وجد من هو أكثر منه تعمقاً ، فهل وجد من هو أكثر منه توفيقاً لهذه

الموضوعات؟ وعبثاً أسائل القرون، فانها لا تريد على أن تضع تحت أنظارنا ما اعترفت وما لا تزال تعترف من ذلك اليبس الذي لا ينضب .

لا محل للمعش من أن قياس الاعتقادات هذا يجب أن يكون هو الحكم في الثلاثة المذاهب . في الأدب — كما قال بحق أرسطو — العمل أهم من النظرية . ولكن ماذا الذي يمكن أن ينظم العمل إن لم تكن المعتقدات ؟ فانها سواء أ كانت بارزة أم مستترة، واضحة أم غامضة، بادرة أم بعد روية، هي التي تضبط السلوك حتى في وسط عواصف الشهوة أو حسابات المنفعة . إنها العوامل الخفية القوية للقلب . إنها لا تبرز دائماً إنما كانت رديئة، وأحياناً يبنى أن يُفصح أمرها وأن تُترج من الظلام الذي تخفى فيه كما ارتفعها سقراط من "غريغاس" "وبولوس" و"قليطس" . ولكن هذا لا يقلل من ثبات سلطانها ولا يضعف من قوتها فانها ناتجة من طبيعة الانسان ذاتها ، ويكون من التناقض البين أن تصوّر موجوداً موصوفاً بالعقل يستطيع أن يتخلص من نير هذا السلطان . حينئذ يكون آخر ما يُتهم به في علم الأخلاق تكوين معتقدات . ذلك يكون تحصيل حاصل، وإن أكبر الأخلاقيين هو ذلك الذي وجد أحقها وأحسنها وأكثرها ثباتاً . فن ذا الذي يستطيع أن يدعى مساواة تلميذ سقراط في هذه المعاني .

أضف الى ذلك أنه هو الأول في الترتيب الوجودي، كما هو الأول في العبقريّة، وأنه إذا كان الخلق مديناً له بشيء كثير، فانه هو وأستاذه ليسا مدينين لمن سلفهما إلا بشيء قليل . فلماذا كان علم الأخلاق قبل سقراط وأفلاطون ومن بعدهما؟ من ذا الذي استطاع أن يزعم عني ما أسماه من هذا العلم الذي قد جاءت المسيحية فأقرته

وختمته بخاتم الله ؟ ينبغي أن نتعرف حكمة عصرنا هذا بأن كل ما لدينا مقترف من بحر الفلسفة اليونانية ، وأن اغريقية نفسها التي هي من وجوه عدّة مستحقة لشكر العقل الانساني ليس لديها أدب أجمل ولا أظهر من هذا الأدب . وليس من شأن هذا الاعتراف أن ينجّلنا ، فانه لا ينقص شيئا من قيمتنا التي زادت المسحجة ، ولكن من الواجب الذي يحتمه علم الأخلاق أيضا أن يميز بالشكر جزاء وفقا لذلك الذي أوجده . قد يأم المرء بأن يتبع بثروته دون أن يفكر أحيانا فيمن كان مصدرها ، ويضاعف ذنبه عظم الخيرات التي نسيها . إن الاعتقادات لتؤثر في الجمعيات كما تؤثر في الأفراد سواء بسواء على الأقل . وإن التمدّن الحديث الذي يحق لنا أن نصحّره به لا يكون ما هو إذا لم يفكر أبدا في طبع الانسان وفي كرامته وفي واجباته وفيما قد رله على مثال ما فكر أفلاطون . وإذا نظرنا الى الأشياء عن كثب ، سهل علينا أن نكتشف بين الأفلاطونية وبيننا اشتراكا تاما في الاعتقاد ، وحسبنا للاقتناع بذلك أن نقرب "كنت" ممثل زماننا من سقراط ممثل زمان "يركليس" .

مادام تاريخ العقل الانساني لم يصل الى ما وراء الزمن القديم الوثني فانه يوشك أن لا يمكننا من أن نقدر تقديرا عادلا قيمته وقيمتنا نحن الذين هم ورثته مباشرة . ونظرا الى أننا قد اعتدنا أن نعيش في هذا الجو الصحو ، ظننا بحكم هذه العادة الطويلة أنه لم يكن البتة من قبله زمان غيره ، وعلى رغم الفروق التي أريد أحيانا تفرّيقها بين المسيحية وبين الوثنية ، قد أحسنا بواسطة العقل والفن والأدب أننا جميعا من عائلة واحدة . ففما عدا التقدّم الذي أتى به الزمان ضرورة في الأجتناس التي نحن منسوبون اليها ، لا نكاد نعرف فروقا بيننا وبين القدماء . إننا لا نزال نعيش عيشهم . ومهما اجتهدنا في أن نقارن بيننا وبينهم ، فإن كبرنا وتواضعنا كلاهما على السواء لا يستطيعان بعد لأي

أن يميزنا عنهم، لأن حدود المشابهة متقاربة جدًا، ولأننا في الواقع نسير وإياهم على مبادئ واحدة. إن علاقات الإنسان بأمثاله، وبالطبيعة، وبقائه هي تقريباً بينها. إنها قد تحسنت، ولكنها لم تتغير البتة. فإن الإنسان في كل زمان يعتقد أنه وجد ليسخر الطبيعة التي هو سيدها، وليعبده الله الذي خلقه، وليتمتع بالحرية التي خلق لها.

ولكننا كلما جؤدنا العلم بالمأخى السابق على الجاهلية والذي ربما تولدت هي عنه، شاهدنا أن الاعتقادات الأدبية — التي اعتبرناها ملكاً للإنسان على الشيوع — هي الميزة الخصوصية لنا ولآبائنا. فإن من الآثار الصحيحة المقدسة ما يدلنا على أن لبعض الأمم الموصوفة بالذكاء اعتقادات ليست أقل من اعتقاداتنا من حيث كونها نتيجة فكر وتدبر، ولكنها مخالفة لها جداً المخالفة. إن تلك الأمم قد درست هذه الموضوعات الجديدة بقدر ما درسناها نحن واليونان، وإن المؤلفات التي أودعوها اعتقادهم تجل عن الحصر وهي تناقض بين المناقضة المبادئ التي يظهر لنا أنها أساسية جدًا وبديهية للغاية، فانهم أنكروا كل شيء، بل جهلوا كل ما بين أيدينا الآن من الحقائق الثابتة كشخصية الإنسان، والحرية، وتجاوز الروح، ولطفها، ومستقبلها، وما قدر لها وهو عندهم ليس إلا المدم الذي منه خرجت وإليه تعود، مجدوا وجود الله الذي لم يخطر لهم على بال بحسب الظاهر من أمرهم، والذي لا يمدونه ضروريا لفهم الطبيعة التي يخافونها، ولا العقل الذي ينكرونه، ولا الحياة التي يكرهونها. بعد التفكير الطويل لم يكن يبلغ الإنسان حد أن يميز بين ذاته وبين المادة التي يعيش في وسطها، فتزل إلى مستوى البهيمة، بل إلى أنزل منها، مختلطا بالعناصر المشوهة المجردة عن كل نظام، واعتقد نفسه خاضعا إلى مسخ مؤلم لا نهاية له تحت ضغط ضرورة لم يجرؤ أن يطلق عليها أى اسم كان. فلم يشعر بشيء لا من قوته ولا من

عظمته ولا من طبيعته الحقيقية . ومع أنه لم يستغن خلاصه إلا بنفسه ، لم يستطع أن يجد فيها عند اليأس همة ولا كرامة . ولكن على رغم ضلالاته العميقة لم يستطع أن يستسلم استسلاما تاما ، فانه كان يحترم الفضيلة بما يقرب لها من القرائن ، وبما يتراف لها بذلك الانحمار ، وذلك ليس من الانسانية في شيء .

يرى من هذا أني أريد أن أتكلم على المذاهب الهندية ، وعلى الخصوص على مذاهب البوذية التي ربما نعرفها الآن أكثر من الوثنية القديمة بفضل الأعمال اللغوية الباهرة التي جرت في انكلترا وفرنسا وألمانيا .

اذا كانت هذه الاعتقادات المحزنة هي من أعمال بعض فلاسفة متعزليين في غيبة اعتقادهم الشنيع ، فانه يمكن أن نلزم عنها صحتها مزريا ، وليس على تاريخ الفلسفة إلا أن ينظر اليها نظرة احتقار . ولكن شيوعها عظيم وسلطانها نافذ جدا . فان الأصقاع التي اعتنقتها هي أهل أصقاع الأرض ، ولا تزال تمتنقها الى الآن بحجة لا يطقها لها ، وكان أولى بها أن توجه الى خير من هذه المذاهب . ان ثلث الانسانية تقريبا يسلم بالبوذية ويدفن لها مشوها بذلك جمال العقل والذكاء . فان انتقال الأرواح والفناء هم التعلتان اللتان تتحللها خير البقاع في آسيا ، فهما على قدمهما لا يتعززان ، كما أنهما على شتاعتهما موضوعان للاجلال والتعظيم . وبين هذين المبدأين — اللذين هما في نظر هذه الشعوب أكثر بدئية من أن تقبل فيهما أية مجادلة — أدب رائق دقيق يحاول أن ييسر الانسان بطريقه في هذه الحياة « وهي التي ليست إلا ركاما عظيما من الآلام » . وأن يقوده الى غرض لا يصرف عنه شرا إلا ليوقمه في أعظم الشرور وهو الهلاك المطلق .



لا يحسن بنا الوقوف كثيرا على هذا المشهد المبئس ، وإنه ليعتبر سبة للذاهب التي ذكرناها أن نضع الى جانبها ولو على سبيل التقابل لوحة مفصلة قليلا لهذه النعل الساقطة . ولكنه يحسن أن نأق على هذه الذكرى مهما كانت مؤلة ، لكي يحسن تقدير الأشياء ، لأنها تمتاز بأصداها . فيلزم أن نتذكر أنه اذا كان التمدن قد وقف عند الحد الضئيل الذي وقف عنده في آسيا ، واذا كان لم يستطع البتة أن يؤلف جمعيات حقيقة بالانسان ، واذا كان على ضد ذلك قد ارتقى بين ظهرائنا الى هذا الحد الذي هو عربون على ارتقاء أزهى . اذا كانت كل ذلك ، فإلى المعتقدات الأخلاقية تُنسب هذه النتائج عجيبها وشنيعها ، الحقيق منها بالاحترام أو الجدير بالشناعة . فإلى أى علّ لم تصل هذه المذاهب التي فتحت علينا أبواب النعم ! وإى اعتراف بالجليل لا يجب على الانسان لهذه النفوس فوق البشرية التي كشفت الستار عن هذه الأسرار الشريفة وهتكت حجب تلك الظلمات ! واذا كان بعد أكثر من ألفي سنة لا تزال زاهم أكفء لتعليمنا على الرغم من كل ما فعلنا ، فأى إجلال لا ينبغي لنا أن نسيده الى هؤلاء المربين لقلوبنا وملكاتنا ! إن أغريقية هذه الأم الطيبة قد عملت لإصلاح نفوسنا أكثر مما عملت لإصلاح عقولنا . فانها شاطرت في تكوين أخلاقنا أكثر من مشاطرتها في تنوير أفهامنا . إتنا نحن أولادها الشرعيون مع أننا نسامون لها ، وأحيانا ميالون الى انكارها . ولكن اليوم الذي فيه — بفرض الحال — تفقد ميراثنا الاخلاقي عنها ذلك يوم الشار والخراب ، لقد كان حسبي أن أنف بالكلام عند دراسة مذهب ” كنت “ لولا أنى أرى من الضروري أن أردف مذهبه بذكر بعض نتائج عملية ربما كانت مفيدة لعصرنا هذا .

إذا كانت النتيجة الضرورية للاعتبارات المتقدمة هي أن المبادئ الأخلاقية لم تتغير، وأننا في الحقيقة نجد في "كنت" ما وجدناه في أفلاطون - وكلاهما مترجم الضمير الانساني مع تغير الصور - مع كونهما في طرق الزمان . فإذاً تكون هذه المذاهب حقاً، ويكنى القلب المخلص أن يترل في أعماق ذاته لحظة، ليكتشف فيها هذا القانون الأخلاقي الذي أجادت الفلسفة وصفه ولم تكن خلقته، والفضل فيه لا يرجع إلا الى الله . إن دروس الحكماء وشهادة الضمير تجتمعان على صحة هذا القانون وعظمه وعدم تغيره، ولئن كان بعض الشعوب لا يعرفه، فالتنا نعرفه معرفة لا يجوز أن يتطرق اليها الشك، إلا أن تسرب اليه الرذيلة، وتريد القضاء عليه خوفاً من العقاب الذي يهددها . فإذاً علينا أن نفعل إلا أن نتعلم اتباع هذا القانون، لا أقول في كل قسوته ، بل في كل شدته النافعة . كيف يخلص الانسان في هذه الحياة وفي الآخرة إلا بتطبيقه ؟ كيف يلزم أن يعلم الانسان تطبيقه ؟ وما دام أنه وحده من بين جميع الموجودات هو القابل لأن تكون التربية قلبه ، فما هو النظام الخارجي الذي يجب عليه اتباعه ، حتى يستطيع أن يسلك هو بنفسه ويهذبها .

تلك مشكلة عملية بلا شك ، ولكن العلم يفرط في حق ذاته ان لم يتعرض لحلها ، فإذا لم يبلغ هذه النتيجة المفيدة ، أوشك أن لا يستحق درسنا ولا احترامنا .

لقد اشتغل كثيراً أفلاطون وأرسطو و "كنت" بالتربية التي يكاد الرواقيون أن يكونوا قد أهملوها إهمالاً تاماً . فقد خصص لها أفلاطون أجلاً مهمتها في «الجمهورية» وفي «القوانين» وخصص لها أرسطو كتاباً كاملاً تهريباً في «السياسة» وعالجها "كنت" في «انتقاد العقل العملي» وفي «المبادئ الميتافيزيقية للإخلاق»

زيادة على ما أفاض عنها في المؤلف الخالص بالبيداغوجيا ، بل وضع لفظا جديدا لهذا الصرع من العلم سماه « التنميط الأخلاقي<sup>(١)</sup> » . وإنه لم يقتصر على نصائح عامة ، بل وضع نموذجاً لتلقين قواعد الدين والتلميم . وإنه في هذا الصدد ظاهر البعد عن أفلاطون وسقراط اللذين كان يظهر عليهما الاعتقاد بأن الفضيلة لا يمكن أن تتعلم ، فأنها إما هبة من الطبيعة ، وإما كسب شاق لا يكسبه الانسان إلا بنفسه . أما " كنت " فهو على ضد ذلك يقرر أن الأدب ليس فطريا ، وأنه يجوز بل يجب أن يتعلم . على أن فكرة أفلاطون في الواقع لا بد أن تكون كذلك ، كما سبق بنا أن نبهنا اليه ، وإلا لما عُني بالتربية — وهي ليست إلا تطليا للفضيلة — عناية تامة تصلح أن تكون احتجا على نظريته . أما " كنت " فلم يناقض نفسه في هذا الموضوع الذي هو في نظره متم ضروري للمعلم . وإننا ذكرنا نصائحه المفيدة باعتبار أنها أقرب عهدا ، والتي تؤيد النصائح العتيقة بحجورها إياها .

إن " كنت " بتقديره طبع الانسانى تقديرا ساميا ، مقتنع بأن « ايضاح الفضيلة المجردة » كما يقول ، له في النفس اثر أقوى من جاذبية السعادة ، وما يحيط بها من ضروب الاستهواء كاللذة والمنفعة وخوف الألم والشر... الخ . وإنه يكفي الانسان على رأيه أن يبين له الواجب في كل صفاته مجردا عن أسباب المنفعة ، ليعترف به ويخضع له ، لا في أمثاله فقط ، بل في نواياه أيضا . قال : « اذا كان الأمر على » « خلاف ذلك ، فنظرا الى أن استحضار القانون يحتاج الى وسائل النصح التي » « لا تخلو من المواربة ، لن يكون البتة نية أخلاقية حقيقية بل لا يكون إلا الرياء »

(١) هذا الجزء من انتقاد العقل السلي يقابل التنميط الذي يملأ الكتاب الأخير من انتقاد العقل المحض .

راجع ترجمة المسيو "ميس" المجلد الثاني ص ٣١٢ وما بعدها .

« المحض فيصبح القانون مكرها بل معتقرا ، ولا يطاع إلا بدافع المنفعة . »  
 « ونظرا الى أننا لا نستطيع على الرغم من جميع مجهوداتنا أن نسلب تماما »  
 « من عقلنا في أحكامنا ، فلا مناص من أننا سوف نعتبر أنفسنا موجودات »  
 « عديمة القيمة ونمؤض مع ذلك على أنفسنا المعقوبة التي قد تصدرها علينا المحكة »  
 « الداخلية بالاستمتاع بالذات التي يربطها قانون طبيعي أو إلى مسلم به عندنا »  
 « بعملية البوليس الأخلاق الواردة فقط على الأفعال لا على الأسباب التي »  
 « تحملنا على الفعل ، « فها هو إلا أن أجاز ” كنت “ من أجل إصلاح نفس جاهلة »  
 « أو ساقطة أن يستعمل في حقها موقتا إما طعمة المنفعة الشخصية وإما خوف الخطر . »  
 « ولكن متى « فملت هذه الحياطة فعلها » لم الاسراع بالرجوع الى السبب الأخلاق ، »  
 « وكشف القناع للنفس عنه في أكل صفاته . لأن « هذا هو الوسيلة الوحيدة »  
 « لأجل تأسيس الخلق ، أعني الوسيلة المنتجة المستندة الى قواعد ثابتة لا تتغير ، »  
 « ولأجل تعليمنا الشعور بكرامتنا الشخصية . »

ذلك هو المبدأ العام للنمط الذي يجب اتخاذه في تعليم الأدب أو علم الأخلاق ،  
 سواء أكان بصدد أطفال يراد طبعمهم على الخير ، أم بصدد قلوب جاهلة أو فاسدة  
 يراد تعليمها أو تهويمها .

هذا النمط التعامل مع ما فيه من القسوة لم يكن لينفذ في العمل البتة ، كما حققه  
 الفيلسوف . ولكنه مع ذلك يقرر أنه هو وحده النمط الطيب المؤثر . ويقيم الدليل  
 على ذلك الاهتمام الذي تثيره في المحادثات العادية الصرفة ضروب المناقشات التي تقع  
 على القيمة الأخلاقية للأفعال ، وباستمداد الناس الأقل تنورا للحكم عليها بالدقة  
 والضغط . وأن ” كنت “ يعيب على مربي الأحداث أنهم لم ينتفعوا منذ زمان

طويل بهذا الميل العقلي الذي يجعلنا نجد لذة حادة في بحث المسائل العملية التي تمرض لنا بحثاً دقيقاً . إنه يطلب الى المعلمين عند ما يعطون الأطفال نص قواعد الاعتقادات الأخلاقية أن يمدوهم بأمثلة مستخبة من التاريخ تميز القيمة الأخلاقية للحوادث منسبة بعضها الى بعض ، لمعرفة أيها أكثر أو أقل قيمة أخلاقية من الأخرى . ولكنه يوصى على الدوام بأن يعقوا من مطالعة « تقاريط الأعمال » المدعى أنها شريفة ، ومجاورة حدود الأهلية والاستحقاق ، التي تحويها كتاباتا « الشعرية ، وتقيم لها جلبة هائلة » كما يوصى برّد كل شيء الى الواجب ليس غير . إنه في الواقع يحثي « أن التطلع الفارغ الى كمال لا يُنال ، لا يُجبج إلا أبطال » « قصص ، من شأنهم أنهم يطلبون عظمة خيالية يتطلعون من الواجبات » « العادية للحياة التي صارت في أعيانهم عديمة المعنى » . وإنه في تحرجه لا يريد حتى تماطى القانون الأخلاقي بمحض الحب . انه لا يريد تعاطيه إلا بالواجب ، لأنه لا يؤمل شيئا من الخير في هذه التوجهات الهائجة الوقية للنفس التي لا تثبت أن تترك النفس تقع ثانية في نحوها العادي ، ولا في تلك الإحساسات التي تنفخ القلب دون أن تقويه . ويحتشد يبقى تمرين ملكة الحكم الأخلاقي للتأليذ المطع قاصرا على أن يميز في الأمثلة التي يُجمل على مناقشتها ، أنواع الواجب المختلفة جوهرها وعرضها ، والنيات الحقيقية للأفعال التي تمت أو لم تتم في نظر القانون الأخلاقي . ثم عند ما يطمئ التلميذ بعض الأحيان تجرد الارادة التام ، يُلقت نظره الى ما لديه في نفسه من هذه القوة الداخلية التي تسمى الحرية ، والتي تسمع له هو أيضا ، كما سمحت لعظام الرجال

(١) نظرية الحرية هذه التي هي النظرية الصحيحة تناقض قليلا نظرية "كنت" الخافقة لها ، التي سبق لي أن قدتها في صحيفة ١١٣ وما بعدها ، والتي تسلب الحرية من مفهوم القانون الأخلاقي لتجعلها مجرد أمر مسلم به أو مجرد أمر فرضي .

الذين يعجب بهم » أن يتحور تماما من نير الميول التي ليس واحد منها ولا أعزها «  
 » يؤثر نية لا ينبغي أن تصدر إلا عن عقله وحده « . إنما يُقَرَّ في القلب  
 احترام الذات الشعورُ بحريتنا . وإن المرون على القيام بالواجب هو الذي يجعلنا  
 نحس قيمتها العملية . ومتى ظفر المرء بهذا الفتح القدسي ، فانه لا يخشى من شيء  
 أكثر من أن يجد نفسه مذنب في نظره . ومن ثم يمكن الانسان أن يركب على هذا  
 الاحساس جميع المقاصد الأخلاقية الطيبة . « ومتى اجتمع له ثبات حريته «  
 » وكرامته وشرفه في وقت معا ، فلن يصير بعد حريته شيئا فارغا ، ولا يمكن أن «  
 » تستري بالتمن الذي تعرضه فيها ميوله الخلداعة « .

ولقد أضاف "كنت" الى هذه الأصول الخاصة بالأحداث أصولا أخرى ناضة  
 لجميع الناس .

ان تربية الفضيلة ، أو كما يقول مزاولة التقوى والصلاح الأخلاق تستدعي استعدادين  
 قليين : أولهما الشجاعة ، وثانيهما الرضا الذي يورثه القيام بالواجب . فالشجاعة  
 ضرورية ، لأن أمام الفضيلة عقبات يجب التغلب عليها ، وفي الغالب ليس للفضيلة  
 وحدها من القوة ما يمكنها من اقتحام هذه العقبات . اذ تنفي التضحية بكثير من لذات  
 الحياة . وقد يُحزن النفس فقدان هذه اللذات اذا لم تستعص عنه بأن تضع لذتها  
 في موضع أرفع من ذلك بكثير . إن مبدأ الشجاعة الأدبية الذي يثبت عزيمتنا  
 في تعاطي الفضيلة هو مبدأ رواق : « عود نفسك مكاره الحياة ولا تكن عبد التكاليفها » .  
 وهذا نوع من الشظف يحفظ به المرء صحته الأخلاقية ، ولكن هذه ليست الا صحة  
 سلبية لا يمكن أن تستمر بوجودها الذاتي . بل ينبغي أن يكون هناك شيء إيجابي  
 يحصل التمتع بالحياة ، ويكون مع ذلك موافقا لقانون الأخلاق . انه هو الرضا الثابت

للإنسان الفاضل . وهذا معنى يشرف به "كنت" مجانا مذهب "أبيقور" . إنه السلام الداخلى الذى يشعر به عادة القلب « الذى هو شاعر بأنه لم يتعد عمدا حدود » « واجب من الواجبات ، وموقن بأن لا يقع أبدا فى خطأ مماثل » . ان هذا الرضا الذى يقتضيه بالفعل الفاضل ليس أقل ضرورة من الشجاعة التى تهبه له ، لأن « ما لا يفعله المرء بارتياح ، بل بفكرة العبودية والاكرام ليس له أدنى قيمة داخلية » « لدى من يطيع الواجب على هذا النحو . ولا شك فى أن فرصة القيام بواجب » « شاق كهذا من شأنها أن تنق » .

حينئذ يكون تعليم الأخلاق وتعاطى الفضيلة هما القطعتين اللتين يلح فيهما "كنت" . وإنه لعظيم الثقة بتأثير الزور الأخلاقى الذى يتصوره ، ويريد أن يتقنم الزور الدينى ، فان الزور الأخلاقى لا يبنى أن يعلم عرضا ، ومع المذاهب الدينية فى آن واحد . بل يجب أن يعلم على انفراد وكل مستقل . يتخذ الفيلسوف هذه الاحتياطات ، ويشعر بهذا التحرج ، كل ذلك فى مصلحة الإيمان . فانه يرى أن الإيمان يكون مشوبا اذا كانت النفس التى يبنى أن تتلقاه لم تكن قد مرت بعد بالمبادئ الأخلاقية . بدون هذه العناية الأولية « لا يؤدى التعليم الدينى إلا الى جعل » « الانسان يستقر بالواجبات بواسطة الاكرام ، والى الالزام باتباع أوامر لا تكون » « فى القلب<sup>(١)</sup> » إن "كنت" يعرف مع ذلك أنه بجانب التعليم العلمى ، يوجد تعليم آخر ليس أقل تأثيرا ، وهو التعليم بالمثال . وانه يوصى ان المعلم وكل من يحيطون بالطفل يجب عليهم أن يقدموا له المثل الحسن لسلوك صالح مفيد . أما فيما يتعلق بمزاولة

(١) "كنت" - المبادئ المتنازعة بنية للأخلاق - التنقيط ص ٣٠٨ و ٣١٧ من ترجمة ج . بيسو

القوى التي يوصى بها، فانه يفرق بينها وبين طريقة الأديار التي لكونها متولدة عن خوف وهي أوثاير مصطنع لا تجدى إلا تعذيب الإنسان نفسه، وليست من الفضيلة في شيء. إن هذه الاستغفارات الصادرة عن الغلو الديني، والتي لا تقتضى دائماً الندم على ارتكاب الخطيئة، والتي لا تحمل محله مطلقاً لا يمكنها أن تفتح روح الرضا الذي يجب أن يصاحب الفضيلة. إن الصلاح الأخلاقى لا ينحصر إلا في الظفر المعتدل الذى يكسبه الإنسان على شهواته الطبيعية، حتى يمكنه أن يروض نفسه على الأخلاقية في الظروف الخطرة. إنها رياضة تصير الإنسان ساذماً وشجاعاً «رضيه ما يشعر به من أنه استرد حريته التي وقعت لحظة في الخطر».

تلك هي نصائح "كنت" في جوهرها، وإنى لأحترم فيها حكمتها البالغة، ومن التعسف التصدى لاصلاح أى شيء منها. بل يحسن إيضاحها لتصبح أكثر قابلية للعمل.

من العوامل القوية لارتقاء الأخلاق تكميل التربية. إن التربية تتألف ضرورة تقريباً من جزئين: أحدهما يتعلق بالعائلة، والآخر يتعلق بالمعلم. وإن أولهما يفوق الثانى كثيراً في الأهمية، لأنه يختص بالنفس، في حين أن الثانى يتعلق على الخصوص بالعقل. ولسوء الحظ أن الجزء الأول هو على العموم أقل كفاية من الآخر. فيجب إذن على الأخلاق وهو مشتغل بالأطفال أن يوجه نظره إلى أهلهم، ويقتنعهم بأن التربية قبل أن تكون نعمة هي واجب. وإن "كنت" ينلو حنياً يقول: إن الإنسان ليس إلا ما تكون التربية<sup>(١)</sup>. ولكن مما لا جدال فيه أن الإنسان لا يمكن أن

(١) يمكن أن يكون "كنت" هو الذى اتخذ صيغة قاطعة كهذه. ولكن ما يفترون عنه، في رسالة البيداغوجيا التي كتبت من دروسه ونشرت تحت عيونه ص ٣٣٥ — ج تيمو.



يصير ما يستطيع أن يكون إلا متى أمنت التربية الأصول التي فطرته عليها الطبيعة .  
وفي هذا القدر كفاية بالنسبة للأهل . وإنهم لا عذر لهم في إهمال تربية أولادهم  
إلا إذا كان في إمكانهم أن يقولوا في أنفسهم : إن العناية غير مفيدة ، وليست  
إلا خسرانا . وهذا هو ما يقدّمونه عادة من أدلة التنصل من المسؤولية ، ولكن هذه  
سفسطة من قلوب مريضة تحاول أن تتخدع نفسها وتخدع الأغيار ، لا حاجة بنا  
إلى دحضها . من المسلم به على العموم أن للتربية الأثر التام في الإنسان . قل  
من يعتقدون أن التربية من قبل الوالدين واجب مفروض عليهم القيام به نحو أولئك  
المخلوقين الذين أعطوهم الحياة . إن قل المرء لورثته ثروة يحموز أن تخرج من أيديهم  
دائما على رغم الضمانات الاجتماعية التي تحيط بها ، ليس شيئا يجانب إلتفاتهم بهذا  
الميراث الأخلاقي الذي يعلمهم التصرف بحكمة في الثروة متى وضعوا اليد عليها ،  
وتجديدها متى فقدوها ، والصبر عنها بلا أسف حين لا يستطيعون تحصيلها . هذه  
الحقيقة ظاهرة البديهية حتى من جهة المنفعة . لكن العناية الأخلاقية هي في غاية  
الدقة ، وإن أكثر الناس حتى أولى الألباب لا يفهمونها حتى فهمها ، ويطنون أنهم  
فعلوا كل ما يجب عليهم متى تركوا إلى أولادهم سعة مادية طالما كدوا في تحصيلها .  
أما الثروة الأخلاقية فهي عندهم كما اتفق أن تكون ، موكولة إلى الطبع والمصادفة .  
على أن هذه الثروة هي أقل من تلك في أمر التعلق بالظروف . وإن ارادة عاقلة ثابتة  
تكفي في تحقيقها للأولاد تحقيقا لا يتخلف نتائجه البتة تقريبا . ولقد أصاب "كنت"  
اذ يقول : « اذا تدخل موجود أرق منا في أمر تربيتنا ، فلسوف يرى أذن إلى أي »  
« مستوى يبلغ الإنسان » ولكن من غير إرسال النظر إلى مثل هذا البعد ، ومن  
غير أن تطلب مداخلة فوق انسانية ، يمكن الاعتقاد بأن إصلاحا يسيرا في العائلات  
يتضح في الأخلاق خيرا محققا ، بل خيرا لا يقدر .

إن السنوات الأولى هي السنوات الفاصلة في حياة الطفل، وهي انما تمضي بين ظهوراني العائلة . وإن المعلمين يولايهم أمور الأطفال في السنة الثامنة يستقبلون فيهم أخلاقا قد تكونت تقريبا، وعادات متأصلة في النفوس والقلوب، بل عادات عقلية أيضا . فكل ما يستطيعون أن يؤتوهم إنما هو أشعة النور . أما المبادئ التي تسيطر الحياة الأخلاقية، بل التي ربما تمين الميول الخاصة بالعمل في الحياة، فإن الانسان يكون قد تلقاها من غير المعلمين . ولو كلف هؤلاء بإصلاحها — وهذا غير حاصل — لأوشك هذا الإصلاح أن يكون قد فات وقته . فالواجب على رئيس العائلة أن يسهر منذ الولادة الى هذا الطور الثاني من العمر على أن لا يدخل أى مبدأ خطر في هذه النفوس اللينة، وعلى أن لا تقرب اليها أية عادة خطيرة بالنصائح غير الناضجة . ولا شك في أن من أنواع العناية ما لا يستطيع رئيس العائلة أن يياشرها بالذات، ولكنه يستطيع أن يؤثر في كل أنواع العناية بالإشراف الذي يستطيع هو دائما أن يأخذه على عهده . وإذا جاز تقسيم الوحدة التي يكونها الزوجان، جاز أن يقال : إن الأم هي مربية الولد منذ أيامه الأولى في الحياة، وإن الأب هو المشرف عليه . وإن هذا الواجب الذي يتحمل منه كثير من الآباء من غير تفكير فيه خلافا لمنفعة الولد والأم هو المقام الأعلى . إن جميع الآباء الذين يفزون منه هم مسئولون عن الشرور التي يسببها مثل هذا الترك أمام عائلاتهم وأمام الجمعية .

ينبغي الالتفات الى أن هذه المبادئ التي يظهر عليها آثار عقل في غابة القسوة هي أيضا مبادئ الرحمة الطبيعية العامة . كيف لا يطبقونها اذا كانوا يعرفون أن يقولوا في أنفسهم : إن التربية الطيبة هي أكبر خير يمكن أن يُسدى الى الأولاد . وهذه القاعدة مسلم بها بصفة نظرية حاتمة . أما في العمل اليومي فإن الانسان ليس لديه

من القوة، ولا من اللذات المادية ما يسع تنفيذها . إن كل واحد منا يذكّر ذلك بناء على مشاهداته الخاصة . أين هي التربية الطبية الجدية ؟ كم طائلة تعاطى هذا الموضوع الكبير بالرعاية التي يستحقها ؟ ومع ذلك من ذا الذي يستطيع أن يؤكد أن تربية صالحة قد أخطأت غرضها ولم تجن ثمراتها ؟ وأين هي تلك النفوس التي فطرها الطبع على الشر حتى تبقى مستعصية على حزم أم رحيمة وعلى سلطة أب محب ؟ إن الحقيقة المؤلمة هي أن أكثر العائلات لا يؤدون واجباتهم هذه الا قليلا . وإنه اذا وجد بعد ذلك كثير من الناس على جانب من النقص الأخلاقي، فعنى ذلك أنهم قد سمعوا تربيتهم وهم أطفال . ان "كنت" ليشعر بذلك ويأسف له ، ولكنه يظهر أنه كان أحكم من جانبه أن يوجه هذه المبادئ للآباء الذين لهم من السلطان ما لهم ، لا الى المعلمين الذين ليس لهم من السلطان إلا القليل . ومن رحمة الله أن الأب لا يمكنه أن يعتلّ بجهله في القيام بهذه الواجبات الجدية السهلة التي لا تحتاج في القيام بها حق قيام إلا الى محبة دائمة وإخلاص حقيقي ، فإن إرشادات الأب هي دائماً عظيمة الفائدة إلا اذا كان هو نفسه فاسد الأخلاق، وإن الولد يستفيد دائماً على وجه العموم من كل عناية به ورعاية له .

ولا بد من أن نضيف الى هذه النقطة الأساسية نقطة أخرى، وهي أنه يجب أن تكون التربية شديدة جداً حتى منذ بدايتها ، وهذا لا يمنع من أن تكون رفيقة جداً أيضا . وحينئذ لا يمكن تفهم المبادئ لا بد من تلقينها بكيفية منتظمة يستفيد منها الطفل زمناً طويلاً قبل أن يدركها ، وما قامت الحياة يجب أن تكون خاضعة الى قواعد، يحسن أن يعّد الطفل لها باكراً بقدر الامكان . تلك هي الوسيلة لأن يتجنب بعد ذلك الإكراه الذي تصيره المادة عديم الفائدة، ويقبل الولد الذي اعتاد

الطاعة منذ سنه الأولى قانون السلوك بلا تدمير ولا ضعف ، وفوق ذلك فان هذه الطريقة تهيئ له من القوى ما هو في حاجة اليه في المستقبل ، ويحسن أن يُجمع له هذا الكثر من حيث لا يشعر ، فان الجهاد المستمر — الذي يجب عليه أن يقوم به ضد شهواته الخاصة وضد الظروف مهما كان موقفاً — هو دائماً شاق جداً ، وبهذه أن الطفل لا يتألم لهذا الجهاد بواسطة الرخاوة والتخاذل ، وأن ترك الولد على هواه حتى على عتبة الحياة مدرسة سوء . فإذا بقيت نفس الطفل على هذه الحال زمناً طويلاً ، شق عليه بعد ذلك أن يحولها ليصبح خادماً قوياً للواجب . فبدلاً من أن يقوم به حق القيام يخفف به ان لم يفتر منه ولا تصير حريته متى بلغ سن الاستمتاع بها إلا سلسلة هروب أو استسلام وهزائم .

ولما ان الحرية في الانسان ليست إلا الطاعة لقانون العقل ، لا يخشى على نفس الطفل من أن تصير وضيفة يحملها على طاعة الأوامر المعقولة . فإنه قبل أن يستطيع عقله أن يهديه لا يبعد غضاظة على نفسه من أن يتركها الى عقل غيره يقودها ، خصوصاً متى كان الأمر هو الأب أو الأم ، فهو لا يقاوم على العموم نيراً كهذا رحماً وطبيعياً إلا متى علمته العصيان سلطة هوى طاغية . إن أكثر الأطفال سلس قيادهم ، فان حجامهم وضعفهم يدفعانهم الى الطاعة ، وأكثر ما يكون جماعهم من خطأ الأيدي غير البصيرة التي تقودهم . لقد صدق "كنت" في أن احدى النظريات الأصلية للتربية هي أن يُعرف كيف يمكن التوفيق بين طاعة الإكراه المشروع ، وبين استعمال الحرية ، فان الأمر بصدد كائن حراقل يراد تكوينه بالثربية ، فيكون قد أخطأ الفرض المقصود من لم يصل بالثربية إلا الى عبد . غير أن النظرية ليست صعبة الحل كما قد يتوهم ، فانه اذا عُني بعمل الطفل يرى مربيه خاضعاً للقانون عينه الذي

بأمره به ، احتمله بلاعناء ، وأمكنه أن يلصق السبب الذي يحول أساتذته على ما يأتون وإزاء من قبل أن يرشدوه إليه ، و يتبعه ولو على سبيل التقليد ، ولكن متى أمكنه أن يفهم أسباب السلوك الذي يأمرونه به ، لزم تعيينها له وإيجاد رابطة بين عقله الحديث وبين هذا السر . فانه يدركه بسهولة متناسبة مع طهارة قلبه . على أن الأمر هو بصدد الايضاحات الأسهل ما يكون . وكلما كانت هذه الايضاحات قصيرة جلية ، كانت أسهل تناولاً وأربى فائدة ، فينبغي الاحتراس من مضايقة الأطفال ، وهذا لا يمنع من شغلهم ، فان التحقيقات المتعمرة لا يكون من ورائها إلا خطر السخرية على المعلم الذي يفوض فيها ، وعلى الواجب الذي يتصدى لتقريره . في وقت ألعاب الأطفال يمكن التلطف بإعطائهم بعض تنبيهات مفيدة لم لا تفهم ، بشرط أن يعرف المعلم كيف يتنزه الفرصة ، وإلى أى مقياس . فان الأشكال يمكن أن تكون مقبولة حلوة من غير أن يفقد الموضوع شيئاً من الجدة .

إذا كان الواجب أن يكون المربي شديد اليقظة والترتيب فيما يختص بالروح ، فمن باب أولى يسهل عليه ذلك فيما يتعلق بالبدن ، لأنه يمكن تكييفه بأسهل من تكييف العقول ، فان المادة أحسن استعداداً من العقل والإرادة لكل ما يطلب منها . وهنا أيضاً كما في البقية ينبغي دائماً أن يكون الالتفات موجهاً الى الغرض الإنشائي للحياة . اذ ليس الأمر بصدد إعداد مصارعين ، بل ولا رجال أفواى البنية ، بل الأمر بصدد تخرج أناس فضلاء . إن قوة البدن نفيسة ، ولكن ليس للرياضة المادية أهمية إلا بمقدار ما تنفذ في الرياضة الأدبية . وتلك نقطة لم يقف "كنت" على شرحها بقدر الكفاية ، وربما لم يفهمها كاللازم <sup>(١)</sup> .

(١) د . رسالة الپيداغوجيا ، ص ٣٧٧ ترجمة ج . تيمو .

إنه يرى أن الجباز يعود الطفل النظام ، وأن في تقوية البدن ما يكفل مقاومة الرخاوة المفسدة . ويزيد عليه أنه ينبغي تربية الجسم لمنفعة الجمعية . كل ذلك حق ، ولكنه كان من الممكن أن يقال بوضوح : كيف نعيد التربية البدنية في الأخلاق لأن المشقة هي ههنا .

لما أن الانسان متركب من عنصرين متضادين ، أحدهما يحكم الآخر ، وهو الروح القائمة على البدن ، لزم أن تصير هذه القوامة قوية وحكيمة بقدر الطاقة . ولما كان الجسم لا يستطيع أن يتحرك إلا بدفع الروح ، فكما كانت حركاته سرية ومنظمة ، تمت سلطة الروح واتسع نطاقها ، وكما كان الجسم منتظما كان مطيعا . ان القوى التي يكسبها الجسم ، كما أنها تخفده ، تفيد أكثر من ذلك الملكة التي تكسبه إياها والتي تستعملها . ومن هنا يحىء أن التريينات البدنية متى أحكم تديرها ، صيرت الأطفال أكثر سلاسة وأقبل للمقل . إنه بتوزيع القوى الحيوية توزيعا عادلا ، وبالموازنة التي ترتبها وبلعب جميع الأعضاء العادى الذى تسهل ، تعيد هذه القوى الى المبدأ السامى سلطانه الشرعى الذى يجب عليه الاحتفاظ به . فانما أنتجت نتائج عكسية ، وصيرت الخلق نفورا قاسيا ، فانما يكون ذلك مما يتطرق اليها من عدم النظام الذى يعطل كل شيء ، أو من الإفراط الذى يشوهها . فاما اذا ألزمت وسطا قويا وسُيرت بنمىز وقوة مما ، أنتجت النتائج الأخلاقية الأكثر ظهورا والأعم خيرا .

ان " كنت " لأحكم من أن ينفل هذه الأزمة المخوفة التي تفصل الطفولة عن الشباب ، والتي فيها يفقد المراهق دائما على التقريب بواسطة طهارته جزءا من صحته ومن قيمته المستقبلية ، فقد قال وهو الحكيم البصير : إنه من المحال في هذا الدور أن يلزم في حق الشاب صحته لا يؤدي الا الى استفعال الشر . وربما ظن

” كنت “ أن رأيي الشخصي هذا هو الرأي المقبول عند الناس ، فأكد أن الناس يعترفون الآن في أمر التربية بأنه لا بد من المفاصلة في هذه المسئلة بلا واسطة ، والأمر يستقيم ما دام أنه لا يتكلم في هذه الأشياء إلا بالوقار اللائق . وإنى أقر هذه الصراحة بلا تحفظ ، فإنها قد تؤدي في الواقع الى النجاة . ولكنى أكل هذا المذهب الحازم المعقول بأن أضيف إليه أنه لا يكفي تنوير الشاب ، بل ينبغي مساعدته بإيتائه وسائل الدفاع ضد الطبيعة التي تستد في مهاجمته . إن في التربينات البدنية في هذا الطور الخطر الحياطة الواقية البسيطة ، فإنها تساعد العقل الذى بدونها يمكن أن يخذل ، وتقويه بتحويل الهجمات عنه ، وتفترق القوى التي يمكن أن تمهوه ، وتشاطر بجزء عظيم في الظفر الذى يصير بفضلها أقل مشقة ، بله ما تهيئه للمستقبل من مزاج قوى وحول نافعين دائماً إن لم يكونا ضروريين .

ذلك فيما يتعلق بتعليم الفضيلة و بالتربية أعني الجزء الأول من النمط الأخلاقى .  
والآن أنتقل الى الجزء الثانى الذى هو كما ذكرنا تعاطى الفضيلة في وسط حاجات الحياة ومنافعها وشهواتها ، وإنى أتمدع مع ” كنت “ قوله الرواقين ولكنى أوضحها توضيحاً أكثر مما فعل .

من البين أنه اذا كان الطفل قد ربته العائلة أولاً ، ثم المعلمون ثانياً على القواعد الطاهرة المتينة التي أوصى بها الحكماء ، واذا كان قد عُود باكراً بالقانون ، وشُد ساعده بالشغل ، واذا كان الشاب قد عمل مخلصاً بالنصائح التي تلقاها ، والتي أقرها عقله مع فضيلته ، اذا تم كل ذلك لم يبق عليه بعد ذلك ما يتعلمه وهو رجل إلا الشيء القليل ، واطرد حظه الأخلاقى مستقيماً مهما كانت العوائق التي تعترضه ، من غير أن يستطيع شئ أن يحوله عن مجراه . فإن إحساس الخبير يكون قد تاحل في قلبه ،

وإدراك الواجب قد وضع لعقله ، وصارت إرادته من القوة بحيث يرجو بقدر الوسع الإنسان أن لا يسقط بعد ذلك أبدا . إن العادة تقوى الفضيلة أكثر مما تقوى الرذيلة ، وإن المثابرة على طريق الخير أيسر من التوجع فيه ، ومع ذلك لا ينبغي أن ينبى عن النظر مالدنيا من الضعف الإنسانى ، ومهما تكن دواعى الظفر ، فلا بد لتحقيقه من تصبور دواعى الهزيمة .

فالقاعدة الأولى للحياة الأخلاقية هى اذن مراقبة مستمرة ، لأنه اذا لم يحسن المرء فهم الأسباب التى يسمى لبوغها ، تموض لخطر الزلل وان كانت نيته تبقى دائما طاهرة . فان الانسان لا يهتدى الى النور إلا بتمثل القانون فى كل نزاهته بدون أن يعمل ذلك أبدا . ينبغي أن يسأل المرء قلبه ، وأن يسبر غوره فى كل أعماقه المظلمة التى لا يقفل القلب مع ذلك أبوابها عن العيون المنتبهة المخلصة ، ففى كل فعل له من الأهمية نصيب يلزم الانسان أن يسأل نفسه أين الواجب مهما كان ذلك مؤلما ، ومتى عرفه فن المرجح أن يتبعه إذا عرف منذ زمان طويل أن يُعَدَّ نفسه للتضحية . يظهر على سقراط وأفلاطون أنهما كانا يعتقدان وهما تحت سلطان إحساس غلا فى حسن الفن بالانسانية أنه يكفى الانسان أن يعرف الخير حتى يأتيه . وهذه القاعدة كما أسلفنا أدخل فى باب الكرم منها فى باب الضبط . والحق هو أن فعل المرء من غير أن يعلم ماذا يفعل — ولو فعل خيرا — ليس جديرا بمخلوق عاقل ، بل الأليق هو أن يعلم قبل أن يعمل . وبهذا المعنى فقط تختلط الفضيلة بالعلم . ولكن من البدهى أن العلم ليس شيئا إذا كان من يعلم لا يسير وفق ما يعلم . إنه لا فضيلة حقيقية إلا بالعلم أولا ، وبعمل مطابق للعلم ثانيا ، وإلا فلا حاجة بالانسان الى الاعتناء



بأن يفهم نفسه وأن يتعرفها كما كان يريد هانف "دلفوس"<sup>(١)</sup>. في هذا تختصر الشجاعة الأدبية التي يتكلم عنها "كنت" والتي يضعها الماعى غالبا في الفعل الخارجى . إن الفعل الداخلى هو أشق وأعسر وفى تحقيقه لا يكون أمام المرء إلا نفسه ، وإذا أمكن الانسان أن يؤمل كل خير فى وجه الله المطلع على القلوب ، فانه لا يمكنه أن ينتظر شيئا من الناس الذين لا يستطيعون العلم بشئ مما فى الصدور . أما فى الفعل الخارجى ، أى فى الفعل بمعناه الخاص فالأمر على الضد من ذلك ، إذ يكون لدى الانسان على الأقل دافع الاحترام الذى يرجوه من أمثاله ، والذي يتحقق غالبا بتعاطى الفضيلة مهما قيل فى ذلك : فان الأمل فى نيل الحمد والثناء ، والتحقق من ذلك يشجع المرء ويؤيده . وأما فى الداخلى المحض فليس إلا الواجب هو الذى يتكلم ويتصيح ، فليزم إذن أن تكون النفس صافية شريفة حتى تنفع بحاسن الزهادة وإن كانت هذه الحاسن هى وحدها التي تسلط عليها ، ولكنها يذهب روائها بمجرد ما تكل مجهودات النفس ، ففى أهملت النفس زمنا ما مطالعتها ، لا نستطيع بعد أن نجد فيها من الثقة واللذة ما كانت تجده من قبل .

وهذا المعنى هو بلا شك ما كان يقصده الرواقيون بذلك الانتباه المستمر الذى يفرضونه على الحكيم . غير أن معرفة النفس التي لم يشتغلوا بها أصلا لا تقتضى هذا الجهاد المستمر من جانب الارادة ، بل هى ملاحظة الصق بالنفس من ذلك وأدق وصفا . وإن "كنت" ليكمل مذهب الرواقية بكشفه الفطاء عن خفايا لم تشأ قسوة هذا المذهب أن تدرسها حق درسها . إذ يقترح على النفس الانسانية أن تحتل القانون الأخلاقى .

(١) وبهذا المعنى يفهم "كنت" الفضيلة . ر . المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق ص ٢٤٦  
 "تيسر" الطبعة الثالثة . أما سقراط فلا يفهمها كذلك بالضبط فى كتابه "فيدر أو الجبال"  
 ص ٩ ترجمة ف . كوزان .

إن قيام الانسان على نفسه يعلمه ما يجب عليه أن يفعل، ولكنه فوق ذلك يلزمه أن يفعل . وفي هذا الموطن تظهر قاعدة الرواقية بكل قوتها وبكل منفعتها . وإن "كنت" يترجمها عنها هكذا : « عود نفسك شطف العيش ولا تكن عبدا » « الرغد » . ترجمة حسنة جميلة، ولكن فيها قليلا من الإربام . فان الشيء الأساسي انما كان هو الارشاد الى الوسائل العملية لاقتحام محن الحياة واستهوائها إيانا . أما أنا فلا أعرف إلا طريقة واحدة فعالة وهي أن لا يخلق الانسان لنفسه من الحاجات إلا أقل قدر ممكن . فانه كلما تمدنت العيشة ، تمقدت حاجة الفرد وتضاعفت وتشتت النفس وضعفت في جم من الروابط الصغيرة التي تعيدها وتصغر من أمرها ، ولقد قالوا أحيانا قولاً عليه مسحة من الحق : إن المروءة عند المتأخرين كانت أندر منها عند القدماء ، فان تاريخ اليونان ورومة يروى لنا أخلاقاً أكبر مما يبينه تاريخ أزماننا . لا محل للبحث عن ايضاح لهذه الظاهرة غير البساطة النسبية لعيشة القدماء ، فانه لم تكن بالنفوس ما بها الآن من التأثيرات العصبية المختلفة التي تستهوى الآن نفوسنا وتصغرها . بل كانت معوقات الفضائل أقل منها اليوم ، وكانت النفوس التي يُسمعها الواجب صوته أكثر عدداً وأشد طاعة . فقد يمكن أن يخرج الانسان من الرخاوة ليلقى بنفسه في الحناية . إفراطان مع تفايرهما لا يتنافيان ، ولكن الانسان لا يمضي البتة من الترف ليصل الى الفضيلة . وكلما قلت حاجات الانسان زادت حريته ، وكلما نما استقلاله مع كرامته الشخصية كان أنفع للأغيار . وعلى التحقيق إن من كرم قلبه تهاً لأن يعطى الأغيار أكثر مما يطلبونه منه . فان المرء متى طبق الواجب عملياً في كل امتداده ، علم أنه مدين للمجعية بأكثر مما يؤدي إليها .

غير أنه لا ينبغي أن تسب المدنية بأن يعزى إليها أمر انحطاط النفوس بالضرورة وإلا كانت حراما في نظر الأدب الأبدى . وحقت مشكلات الناقين على الانسانية أمثال "روسو" . لما أن الفضيلة هي خير الانسان فكل تقدم في صناعته وفي علومه يؤس وهتان اذا كان وإياها لا يجتمعان . ولكن الأمر ليس كذلك والحمد لله ، فان مثل "كنت" وحده في أواخر القرن الماضي ( الثامن عشر ) كاف في إظهار كيف أن الانسان يستطيع أن يفهم الواجب في وسط الإفراطات المتنوعة لمدينة أرقى ما يكون . غير أن حبال الاستهواء المختلفة التي هي أشد في هذه المدينة منها في غيرها تستدعى كذلك نقطة أشد . وإن النفوس التي تريد أن تحتفظ بطهارتها تعاني في هذه الأيام أكثر مما كانت تعاني من قبل في هذا السيل . لاشك أيضا أن معارفها أكثر سعة ، وأنها ان كانت خيرة الفطرة ، فان الأخطار التي تهتمحها تكسبها قوى جديدة بدل أن تثبط عزيمتها . وعلى هذا يخطئ من يلعن المدينة من جهة أنها معوقة من الفضيلة . فان النفوس التي تفرق في يم السقوط هذه الأيام لا تلوم إلا ذواتها ، لأن وسائل الدفاع أربى نموا على الأخطار ، ومع ذلك فان المدنية مهما يكن من فعلها ، فانها لا تستطيع إلا أن تحسن حال الانسان لا أن تبطلها . ولما أن سهولة المعيشة غير مأمنة من فئاتها هرما ، يستطيع المرء دائما أن يستمد من تعاليم الموت المقياس المضبوط للتعلق بحطام الدنيا .

إن الانسان في هذا الاستقلال الذي يكسبه بتحديد حاجاته والتسلط عليها يستهدف لتهلكتين مخوفتين هما الكبر والجور اللذان يوشكان أن يوديا بالمرء من حيث كونه انسانا ، ومن حيث كونه عضوا في الجمية . فان الحكيم من مذهب الرواقين ليس له اصصدقاء ولا عائلة ولا وطن ، وانه ليرهب نفسه بأن يضعها خارج الانسانية .

وذلك نوع من القسوة الباسلة نحو نفسه ونحو الأغيار الذين يحتقرهم ، لأنه يعتقد أنه أعلى منهم ، ولأنه لا يفكر إلا في نفسه فقط في حين أنه يقضى عليها بيده . فانظر كيف يفعل الإفراط الذي لا يستطيعه إلا أقوى النفوس . ولكن الإنسان ليس ملزما بارتكابه . كذلك ليس الجود الرواقى من الحكمة في شيء ، فان المرء يمكنه أن يضيق دائرة حاجاته من غير أن يقضى على شهواته التى هى ليست عنصرا ضروريا للسعادة فحسب ، ولكنها شرط للفضيلة أيضا ، إذ أن الفضيلة لا تتحقق بغير جهاد . إن القانون الأخلاقى يأمرنا أن نقهر نفوسنا لا أن نبترها ، فثلا فيما يتعلق بالشهوة التى هى حتمية أكثر ما يكون ، لا يلزمنا القانون بالرهينة ، ولكنه يأمرنا بالزواج . يمكن المرء أن يكون مستقلا من غير أن يلزم العزلة والإيماش . يمكنه أن ينقص في عدد علاقاته لتصبح العلاقات التى يختارها ويستيقها أكثر متانة وأشد رابطة .

على أن الحد اللازم في ذلك ليس صعب الإيجاد ، ومقياسه يكاد لا يخطئ ، وهو مقياس " كنت " وإن كان قد عينه لغاية أخرى . ذلك المقياس هو الانبساط ، فان المرء عوضا عن أن يتألم للاقتصاد من حاجات الهوى ، فهو على ضد ذلك ، يفرح بالانتصار على الضعف الذى في نفسه ، ويرضيه أن يصغر الدائرة ليستطيع أن يتحرك فيها بسهولة وقوة . ولكنه اذا تعدى حدود الحكمة ، خلف انبساطه الألم الذى لا يلبث الحزن أن يتبعه . إن نفس الرواقى يمكن أن لا تقهر ، ولكنها غير مبسطة ، وإن الجهد الذى تكلفه الفضيلة إياه علامة سيئة لصفاته وطهارته . فان القيام بالواجب لم يكن ليغم القلب ، بل هو على ضد ذلك من شأنه أن يملأه سرورا وقوة . وربما كان " كنت " تحت تأثير ذكرى رواقية حينما نعى على الواجب « أنه ليس فيه شيء مقبول ولا مريض » لم يكن الواجب على التحقيق ليرضينا بل

ليأمرنا ، ولكن الرضا الداخلى الذى يتبعه ليس فيه على ما يظهر شيء ينفر الطبع أو ينافى اللذة . فينبغى اذن ليكون المرء أكثر استعدادا للفضيلة أن يجانب جميع الحاجات التى لا يؤلم الحرمان منها الطبع ، وكلما تخلص المرء من هذه الحاجات التى لا فائدة منها ، أحس نفسه سعيدا بأنه قد استرد حريته ووسع نطاقها ، ولكن هذا ليس إلا الشطر الأول من الكلمة الرواقية الجامعة : الامتناع .

أما الشطر الثانى — الاحتيال — فانه أبسط وأسهل ، لأن الامتناع هو نوع من النشاط بخلاف الاحتيال ، فإنه حينما يحتمل الانسان الشريك يكون منفعلا ، والثبات هو فضيلة سالبة تقريبا وإن كان المجهود الداخلى الذى تستلزمه له محل من الاستحقاق ، مع أنه لا يتجشع شيئا فى الخارج . ولكن متى جمع المرء بين إحساس حقيقى بالواجب ، وتعلق معتدل بالأشياء الدنيوية ، وإيمان بالعناية الإلهية لا يتعرض ، ونفس قوية قدر الكفاية ، لا يكاد يوجد من الشرور ما لا يستطيع التغلب عليه بسهولة فان الشرور التى تسمى من ناحية الرذيلة يمكن انتقاؤها بالتباعد عن الرذيلة ، وإن الفضيلة ولو لم تكن فوق انسانية تستطيع أن تنقى تلك الشرور جميعها . وأما الشرور التى تأتى من ناحية الثروة فانها لا تخيف كثيرا ، لأنه يمكن إصلاح ما أفسدت ، والاعتدال يساعد كثيرا على احتياها . بقيت اذن الآلام المعنوية والأوجاع البدنية . فاما الآلام المعنوية فإنها راجعة لفقدان علاقات المحبة ، فالرذيلة متفية عنها . ولكن الانسان لا يمكنه أن يحب فى الحياة إلا بصفة مؤقتة . فان حينما الأكثر مشروعية انما كان ليسلب يوما من بين أيدينا . إن الله يتصرف فى أقربائنا كما يتصرف فىنا . وما لنا بالنسبة لهم وبالنسبة لنا إلا أن نستسلم الى قضاءه وقدره ، ولو جرحت قلوبنا الجراح البالغة . وأما أوجاع البدن فلا نقال فيها قولة الرواقية ” أيها الألم لست شرا

البيئة". إلا إذا أريد اللعب على لفظ مبهم . بل يكفي لاحتلالها الشجاعة العامة، سواء أكانت آتية من ناحية عدم التبصر أم من ناحية المصادفة . إن هذه الشروط حتى لو لم تكن نتيجة للواجب هي دائماً محنة تكبر فيها النفس بالأم رفيقها (البدن)، ومتى عرف الإنسان أن يتقبلها بروح غير روح العصيان، وجد نوطاً من الاستمتاع المرير بالشعور بأنه أقوى منها .

امتناع واحتمال ، ذلك هو في الواقع ملخص قواعد الزهد الأخلاق ، فلم يكن أحدهما ولا الآخر ليتزع من نفس الحكيم ذلك الرضا الذي قد أحسن "كنت" في اتخاذه إياه العلامة الواضحة للفضيلة التي يفتن بها هذا الرضا ويكون جزاء لها .

فیرأنا الى الآن لم نخرج من شأن الفرد . فان الامتناع والاحتمال هما أمران لا يخصان إلا إياه ولا يرتكان إلا فيه . فيلزم أن تنظم الآن علاقته بأمثاله وإلا كان مجموع القواعد الأخلاقية ناقصاً .

إن هذه القاعدة هي نتيجة القواعد التي ذكرت آنفاً ، وإنها أيضاً مأخوذة من القانون الأخلاقي . فينبغي أن يلحظ أنه ليس المقصود الواجبات نحو الغير، تلك الواجبات التي هي معلومة حق العلم فلا محل للالاحاح فيها . بل المقصود هو هذه العلاقات التي ليس فيها شيء من الإلزام ، بل ولا من الاستحقاق، والتي لا تتعلق إلا باختيارنا وبدوقنا الحز . ما دامت الفضيلة هي كل ما للإنسان ، فأى مقياس آخر نستطيع أن نقيس به تلك العلاقات ؟ وكما أننا بالفضيلة نقدر أنفسنا قدرها ، كذلك بالفضيلة نقدر الأغيار . فلا ينبغي أن يستهينوا في أمرهم الثروة ولا الممتلكات ولا الذكاء ولا العبقريّة بل ولا بواحد الحاذية التي تشعر بها نحوهم . فان الحاذب الاسمي الذي يربط بيننا وبينهم الأواصر الشديدة ، إنما هو قيمتهم الأخلاقية . وهذا المعنى

هو الذى أرادته أرسطو بإرجاعه جميع أنواع الصداقة الى الصداقة بالفضيلة التى هى وحدها أهل لهذا الاسم الجليل . على أن التمييز فى هذا الامر ليس بالسهل حتى مع الانتباه التزيه . وليس من أول دفعة يستطيع المرء أن يدفع عن نفسه أنواع الاستهواء الجمة التى قد تصيرها ألف ظرف غير قابلة لأن تدفع . بل ينبغى فى أمرها أن يبتعد الناس عن كل ما يحيط بهم ويذهى حالمهم ، وأن يرد شأنهم الى قيمتهم الذاتية التى هى بلاشك أهم ما يكون وأن كان الناس فى العادة لا يعلقون عليها أهمية ، والى لا تلبث أحيانا أن تظهر بأنها هزؤ .

إن " كنت " يريد أن يلقى فى ذهن تلميذه الشاب إدراك المساواة بين جميع الناس على رغم عدم المساواة المادية . وتلك غاية مدعوة جدًا وإن كان لم يصب فى أن زاد على ذلك أن « عدم المساواة هو نظام للأشياء ناشئ من المزايا التى » « أراد رجل أن يكسبها على أمثاله <sup>(١)</sup> » . ولكن هناك نوعا آخر من عدم المساواة كان أولى بلفت نظره . وهو عدم المساواة الأخلاقية الذى يدركه الشاب بسهولة ، بل الذى يشعر به الطفل باكرا بين أترابه . فهذا أولى بالتعرف من عدم المساواة المادية ، وبه على الخصوص يرتبط الانسان طوال حياته ، لأنه هو الذى يوقف على سر القلوب ، بل على سر الأشياء أيضا . فان الناس من جهة كونهم أشخاصا أولى أديب هم سواء . ومن هذا كان الاحترام واجبا لهم بهذا الوصف العام من غير تمييز بينهم ، ومن هذا أيضا المساواة فى العدل التى هى واجب القانون . ولكن كم من أنواع عدم المساواة الحقيقية يندرج تحت هذه المساواة بالطبع مما لا ينبغى أن يقل عنه . فان إهماله أو عدم تقديره نقص فى البصيرة والتمييز ، وتهيؤ لمواقعة خيبة الرجاء ،

(١) " كنت " ، الرسالة الجداغوجية ص ٢٤٤ ترجمة ج . تيسو .

وتعرض الى ارتكاب أنواع الظلم . إن سوق جميع الناس مسافا واحدا في الاحترام أو في الرعاية خير من سوقهم مسافا واحدا في الاحتقار أو في الكراهة . غير أن دليل قلب طيب قد يكون أيضا دليل الحماية أو الخمول غير المدحج . فيلزم تمييز القيمة الأخلاقية حتى لا يعتمد إلا عليها اعتمادا ثابتا ، والعلم حق العلم بأنه لا صداقة أكيدة إلا بين أهل الخير اتباعا للقاعدة القديمة .

وفوق ذلك فإن هذه العادة في عدم تقدير الناس إلا بناء على قيمتهم المطلقة تهيئ للإنسان أيضا صحة تقدير الأشياء في الجمعية الانسانية . لأن السفر الأخلاق يتناول ذلك أيضا من غير أن يتجاوز حدود مجاله . ولقد اعتيد في السياسة أن لا يفكر إلا في المنفعة ، وإن الرعايا ورؤساء الحكومات لا يكادون يفكرون إلا فيما يعود عليهم بالنفع . غير أنه لأجل أن يكون الإنسان على بينة من حكمه ، وعند الحاجة على بينة من سلوكه في وسط هذا النزاع المعقد الذي يشيره مختلف الشهوات ، ينبغي أن يقصد الى القانون الأخلاق لاستشارته . فإذا صححت هزيمة جميع المواطنين على اتباعه في آرائهم ، صارت حكومة الجمعيات أسهل على من يحمل أعباءها وأضع للحكومين . غير أن اكتشاف موضع الخير في المسائل السياسية هو لسوء الحظ أصعب غالبا منه في مسائل الضمير ، وفيما عدا حالات استثنائية الواجب فيها بين الظهور ، يتوقف المرء عن اتخاذ قرار نهائي توقفا مسببا عن الجهل أو عن الضعف . وهذا هو خطأ هذه الأقلية المتأثرة التي يمكن أن توجه اليها نصائح علم الأخلاق . وهذا هو أيضا وسيلة لدوام ما هو حاصل من سوء استعمال السلطة ومن الثورات ، وهو ما تألم له الشعوب كما يالم له الحكام . تحقيق بأصحاب العقول النيرة الشريفة أن لا يقروا في السياسة شيئا غير العدل ، وأن لا يفصلوا بين منفعتهم وبين كرامتهم .



لقد فرغت هنا من الكلام على البرنامج الأخلاقى، لأقف على عتبة السياسة التى قد قادنا إليها، ولم يبق على إلا أن أخلص هذه الاعتبارات المطولة التى قدمها إلى تاريخ علم الأخلاق الذى قد درسته فى أرق ممثليه نبلا وشرفا .

لقد ابتدأت برسم حدود علم الأخلاق على حسب المبادئ التى يظهر أنها مسلمة فى هذه الأيام بإجماع ذوى الضائر النيرة العدول . ثم تساءلت من أين تلقينا هذا الميراث الكريم، فاضطررت لأن أصدد الى سقراط وأفلاطون المؤسسين الحقيقيين لعلم الأخلاق الذى من عهدهما لم ينقطع عن أن يكون ثروة النفوس الذكية وسندها بعد أن نماه وقواه إقرار المسيحية إياه . وتبعت هذا التاريخ بعد أفلاطون فى أرسطوطاليس وفى الرواقيين وفى "كنت" الى آخر القرن الثامن عشر جاهدا قدر الاستطاعة فى إعطاء كل ذى حق منهم حقه . ويسرنى أن ثنائى عليهم يروى بكثير على انتقادى لإياهم .

فإن كنت قد نجحت فى تحصيل ما أشعر به أنا نفسى من الاحساسات، فإن من أعظم المشاهد وأولاها بالرضا أن نرى هذه القاعدة الثابتة للدنية التى رفعت قبل التاريخ المسيحى بأربعة قرون باقية منذ نيف وألحق عام لا تتغير فى التاريخ البشرى، كما هى ثابتة لا تتغير فى الضمير الإنسانى . ولقد تغيرت العادات والأخلاق تغيرا جوهريا منذ الوثنية الى الآن، ولكن علم الأخلاق بمعتقداته الأساسية لم يتغير . وإنى لا أعلم نفوسا تجرؤ فى هذه الساعة على أن تفخر بأنها فهمت الواجب، وتكلمت عنه بأحسن مما فهمه وتكلم عنه سقراط وحواريه . وإذا كان الأدب لم يتغير البتة فى هذا الماضى الطويل، فيمكننا أن نؤكد كل التأكيد أنه لن يتغير فى المستقبل، وأن حظوظ العقل الإنسانى — وعلى الأقل فى هذا الجنس الممتاز الذى هو جنسنا (الفرنسى) — لا يمكن أن تكون محلا للخوف عليها خوفا جديا . وإن

الشعوب التي جودت اليونان وروما والمسيحية تمدينها لن يكفروا بإيمانهم الأخلاق مهما كانت الاضطرابات التي لا يزالون يمانونها في أخلاقهم وقوانينهم ، بل يقولون حريصين على تقاليد آباؤهم الأولين حرصهم على أنفسهم . إن ماضيهم كغليل مستقبلهم . ليس معنى ذلك أن علم الأخلاق سيجد أنصارا كثيرين ، وأنه لن يرى الوقت بعد الوقت مبادئه محلا للجدال والتعمية ، كما فعل بها السفسطانيون في عهد سقراط ، الذين هم دعاة القول الفاسدة في زمنهم . كلا ، ولكن هذا يثبت جليا على قدر الكفاية أن العلم لا خوف عليه ، وأنه كلما صادف خصوما ألداء ، وجد حماة تشتد قوتهم كلما اشتد الطعن عليه . فإذا كان أفلاطون قاهرا السفسطة ، فإن "كنت" لم يكن أقل من ذلك في قهر مادية القرن الثامن عشر ، ويخرج علم الأخلاق من هذه المحن أقوى وأمتن مما كان . وفي هذه الوقائع التي انتصر فيها يجذب من القلوب عددا أكثر من عدد أعدائه الأكثر حدة والأخم عماية . فإن النفوس يشتد تعلقها به أكثر كلما اشتدت مهاجته ، وإن ما يلقاه من سباب الذين ينكرونه إنما يضاعف إيمان الذين بقوا له مؤمنين .

غير أن علم الأخلاق لا يجوز له أن يخضع حتى في ظفهره الأكبر ، فانه لن يكون البتة إماما لا لآحاد من الناس ، إنه بطرقه القاسية ، وتحاليله الدقيقة الشاقة ، وملاحظاته الداخلية سيئتي — مهما كان جيلا — مقصورا عما عليه على عدد قليل . وإنى أكون سعيدا إذا كانت هذه الدراسة الطويلة التي بدأتها تحت رعاية أرسطو تكافأ بتحقيق دعائه المتواضع « أنت تجعل من قلوب طيبة الفطرة أصدقاء » « للفضيلة أوفياء بعهدها » .

# الأدب أو علم الاخلاق

الى نيقوماخوس

## الكتاب الأول

نظرية الخير والسعادة

### الباب الأول

الخير هو غرض أفعال الانسان جميعها - اختلاف الغايات التي نبينا ومراتبها - أهمية الغرض  
والخير الأعلى - رضة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن يبلّغنا إليها - مرتبة الضبط التي يمكن  
طلبها في هذا العلم - في أن الشباب قليل الصلاحية لدروس السياسة .

§ ١ - كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المربّبة ، وجميع أفعالنا ، وجميع

- علم الأخلاق الى نيقوماخوس - هذا المؤلف هو أهم المؤلفات الثلاثة التي تتكوّن ما يمكن أن  
يسمى أدب أرسطو . فإنه أوثقها وأحسنها تحريرا . يظهر أن "سيرون" يعتقد أن « الأدب الى  
نيقوماخوس » هو لنيقوماخوس بن أرسطوطاليس وليس لأرسطوطاليس نفسه . ( ر . النظرية الأخلاقية  
لخير الأعلى لشميشرون ك ه ب ه ) والواقع أن العنوان اليوناني لهذا المؤلف يرمّ هذا المعنى . أما الادب  
الى أوديم ، والأدب الكبير فيرى بلا شبه أن الترتيب ولّب المعاني فهما هو عمل القيام من عمل الفيلسوف ،  
إن لم يتم عليه فهما أسلوبه المعروف الخاص به . وإني سأقرب الثلاثة المؤلفات بعضها من بعض كلما سمحت  
الفرصة .

- الباب الأول - هذا يقابل في الأدب الكبير الكتاب الأول . الباب الأول . وأما الأدب الى  
أوديم فلا يقابل فيه هذا الجزء .

مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه . وهذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاما إذ قالوا : إنه هو موضوع جميع الآمال .

§ ٢ - على أن هذا لا يمنع من وجود الفروق الكبيرة بين الغايات التي يعتريها الانسان . فأحيانا تكون هذه الغايات هي بالبساطة الأعمال نفسها التي يأنها . وأحيانا تكون نتائج تلك الأعمال فضلا عن الأعمال . في جميع الأشياء التي لها غايات ما وراء الأعمال تتكون النتائج النهائية هي بالطبع أهم من الأعمال التي تأتي بها .

§ ١ - غرضها شيء من الخير - هذه هي الفكرة التي ابتدأ بها تكتب السياسة أيضا ( ر . ترجمنا الطبعة الثانية ) . إنها فكرة حقة شريفة ، فان جعل الخير موضوعا لجميع أعمالنا يدل على رأى في الفطرة الانسانية سام وصحيح . لا شك في أن الانسان يأتي الشر ، ولكن على وجه الاستثناء . وقليل ما يترف لنفسه بقبل الشر . وفي العادة هو يأتي الشر عن جهل لا عن فساد . وإن نظرية أرسطو هذه مشابهة لنظرية أفلاطون التي طالما انتقدناها بحجة ، وهي أنه لا أحد يضل الشر نختارا . على أننا سنعود الى هذا الموضوع أكثر من مرة .

- تعريفهم للخير تاما - لم يقل أرسطو من يمينه بهذا . ومن الصعب علينا أن نقوله نحن . وليس من المحتمل أن يكون قد عني الفلاسفة السابقين على مذهب أستاذه . وربما أمكن نسبة هذا التعريف الى "اسينيوس" أو الى "أكرينوقراط" . إن هذا التعريف وإن لم يكن بالضبط في أفلاطون ، فإنه يمكن بسهولة استنتاجه من طائفة من كتاباته . وإن "أرسطراط" في شرحه لم يميزه الى أحد بالذات ، ولكنه اكتفى بالقول إن أرسطو استعاره من القدماء .

§ ٢ - هذه الغايات هي بالبساطة الاعمال ... فضلا عن الأعمال - هذه الفكرة موجودة أيضا بأسلوب آخر في سياق ك ٦ ب ٤ ، وفي السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ و ٦ . ولا شك في أن هذا التمييز مضبوط . وقد بينه اللغة اليونانية أحسن من لغتنا (الفرنساوية) فان اللفظ الدال على العمل المقصود لذاته في تلك اللغة غير الدال على العمل المقصود به نتيجة متناهية له .

§ ٣ - ومن جهة أخرى كما انه يوجد عدد كثير من الأعمال، ومن الفنون، ومن العلوم المختلفة، توجد بقدرة غايات مختلفة : مثلا الصحة هي الغرض من الطب، والسفينة الغرض من المارة البحرية . والظفر الغرض من العلم الحربي، والثروة الغرض من العلم الاقتصادي . § ٤ - جميع النتائج من هذا القبيل، هي على العموم خاضعة الى علم خاص يسيطر عليها . وعلى هذا فلعلم الفروسية يتبع فن السروجية وجميع الفنون التي تخص استخدام الحصان . وكذلك هذه الفنون في دورها وجميع الأعمال الحربية خاضعة للعلم العام للحرب . وأعمال أخرى هي كذلك خاضعة لعلوم أخرى . وفي جميعها بلا استثناء تكون النتائج التي يبغيها العلم الأساسي أرقى من نتائج الفنون التوابع، لأن النتائج الثانية لم يبحث عنها قط إلا من أجل النتائج الأولى . § ٥ - على أنه لا يهمل أن تكون الأعمال ذاتها هي الغاية القصوى التي يستمرها الانسان عند العمل، أو أن يكون فيها وراء هذه الأعمال بعض نتائج أخرى مقصودة كما في العلوم التي ذكرت . § ٦ - اذا كان لجميع أعمالنا غرض نهائي نريد بلوغه لذاته، ومن أجله كنا نطلب كل البقية . واذا كنا من جهة أخرى لا نستطيع في تصميماتنا أن نرق دائما الى سبب جديد، وذلك مما يضيع به المرة في اللانهاية،

§ ٤ - العلم الاساسي - هذه النتيجة من بعض الفنون البعض الأخرى حقة . واذا كان أرسطو قد ذكرها هنا فلاجل أن يصل الى هذه النتيجة، وهي أن كل الخيرات الجزئية التي يطلبها الانسان تامة تلير أعل وعام يشمل جميع الخيرات ويوقها، وأن درس الخير الأعلى هو الموضوع الخاص لعم السياسة . وهذه النتيجة مذكورة بالنس في سياق .

§ ٥ - على أنه لا يهمل - أعلن أن هذه الفكرة يجب أن تكون مرتبطة بما يليها لا بما يتفقهها، كما فعل مترجون كثيرون حتى "أرسطراط" في شرحه . وأن الشرح المنسوب الى "أندرونيوس الزودمي" الذي نشره "هسيوس" قد مر بهذا الفرق الدقيق من غير أن يصف عليه .

ويجعل جميع رغباتنا عقيمة تماماً وفارغة، فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى . § ٧ - أفلا يلزم البتة التفكير أيضاً - لأجل نظام الحياة الانسانية - في أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية عليا ؟ وأن نكون بحيث نقوم اذن بواجبنا كالزمامة الذين يقصدون هدفاً معيناً ؟

§ ٨ - اذا صح هذا، وجب علينا أن نحاول - ولو لم نأت إلا برسم بسيط - أن نحدد ما هو الخير، وأن نبين من أى علم، ومن أى فن هو .

§ ٦ - والخير الأعلى - عاب " كنت " نط أرسطو والأقدمين على العموم الذى يخصص فى البحث بادئ بدء عن الخير الأعلى ثم إلزام الإرادة به بسد ذلك على أنه قانون أخلاق ( اعتقاد العقل العمل ص ٢٣٢ و ٢٣٥ من ترجمة بنى ) . ويظهر على أرسطو أنه أجاب سلفاً على هذا الانتقاد بأن أوضح ما يمكن أن يترتب من المنفعة العملية على البحث عن الخير الأعلى واكتشافه . من المحقق أن الشخص اذا كان له اعتقادات جازية فى هذه النقطة ، وكان مقتنفاً منذ شبابه بأن الغرض الحقيق للحياة الانسانية إنما هو الواجب والفضيلة قبل السعادة والثروة ، فإن سلوكه يأكله يصير متظلاً ، ويميز من كثير من الخطايا . ومن غير أن يكون كاملاً ومن غير أن يحقق الخير الأعلى - وهو محال على الانسان - فإنه يشاق بلا انقطاع الى الكمال ، ويبلغ منه ما تسمح به ملكاته . واني لا أظن أرسطو أراد أن يقول غير ذلك ، وأرى هذا المبدأ ممدوداً ناضجاً مما اذا سلم نخط من النقد . واني لا أزم على هذا أن يكون هذا هو أساس قانون الاخلاق ، ولكنى لا أصيب على الاطلاق هذا النمط الذى يمكن أن يأتى بالقرارات الطيبة . وربما يكون " كنت " قد ترك نفسه يشاق بمذهبه الخاص أكثر مما ينبغي . ولما لم يجد فى المذاهب الاخرى « استغلال الإرادة » بالغ فى معاملتها بالقسوة .

§ ٧ - كالزمامة الذين يقصدون هدفاً معيناً - تشبه بدع عمل .

§ ٨ - رسم بسيط - راجع ما يلى فى أول الباب الخامس . يشير المرء أن أرسطو ليس غفولاً على ما تتناوله نظريته ، ولا على مذهبه الخاص . وإنه فيما يلى سيصير أقصى عليه من ذلك ، اذ يتجنى تواضعه الى ما يقرب من النظم .

§ ٩ - نقطة أولى يظهر أنها بديهية ، وهى أن التحليل يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسى أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . § ١٠ - فإنه فى الواقع هو الذى يبين ما هى العلوم الضرورية لحياة المسالك ، وما هى التى يجب على أهل الوطن أن يتعلموها ، وإلى أى حد ينبغي أن يعلموها . ويمكن أن ينبه فوق ذلك الى أن العلوم الأعلى مكانة فى الشرف هى تابعة للسياسة ، أعنى العلم الحربى والعلم الإدارى والبيان . § ١١ - ونظرا الى أنه هو الذى يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ، وأنه هو الذى يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وماذا ينبغي أن يترك ، يمكن أن يقال : إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم

§ ٩ - هذا هو على التحقيق علم السياسة - هذا خطأ بين قد نبه عليه "غرف" فى التنبهات القيمة التى أضافها الى ترجمته . خطأ لا يمكن الدفاع عنه ، فإن السياسة تسير المسالك ، ولكنها ليست هى التى تصنع الأدب ، وليست هى المكلفة بأن تدرس هذه المسئلة الكبرى ، مسئلة الخير . بل الأمر على الضد ، فليست السياسة شيئا اذا كانت لا تنلق مبادئها الأساسية من علم الأخلاق ، واذا كانت لا تبحث فى اتباعه . وإن البراهين التى يأتى بها أرسطو ، ليضع السياسة فوق علم الأخلاق ويجهلها علم العمران الأساسى هى قليلة الجندى . والحق هو أن علم السياسة يختص بالجماليات فى حين أن علم الأخلاق يختص بالقرود . ولكن الأمر هنا ليس بصدده العدد . ولما أن الجماليات انما تتكون من الأفراد ، فنبغى معرفة القاعدة المناسبة لكل منهم قبل كل شيء . واللافت القواعد التى تطبق على المجموع غير واضحة وغير كافية دائما . ولم يقع أغلاطون فى الخطأ الذى وقع فيه هنا أرسطو وكثير غيره على أثره . بل درس الملكة والسياسة على نود علم الأخلاق .

§ ١٠ - فانه فى الواقع هو الذى يبين .... وإلى أى حد ينبغي أن يعلموها - على هذا تكون السياسة هى التى قد تنظم علم الأخلاق بل تصنعه . وحينئذ يرجع بالأمر الى ذلك المبدأ السفلى الذى طالما حاربه أرسطو قه (راجع مايل) وهو أن القانون لا الطيبة هو الذى يكون ويحدد الخير والشر .

- العلم الحربى والعلم الإدارى - من الغريب أن يوضع علم الاخلاق فى صف العلم الحربى .

§ ١١ - ونظرا الى أنه هو الذى يستخدم - هذا حق . ولكن اذا كانت السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية ، فاتها ليست هى الواضحة لها ، وأقل من ذلك وضعا لعم الأخلاق .

الأخرى . وبالتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي ، الخير الأعلى للإنسان .  
 § ١٢ - ومع ذلك فن المحقق أن الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للملكة .  
 على أنه يظهر أن تحصيل خير الملكة وخصائمه هو شيء أعظم وأتم . إن الخير حقيق  
 بأن يجب حتى ولو كان لكائن واحد ، ولكنه مع ذلك أجل وأقدس متى كان ينطبق  
 على أمة بأسرها ، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها .

§ ١٣ - حينئذ سندرس جميع هذه المسائل في هذا المؤلف حتى يكاد يكون  
 مؤلفا في السياسة .

§ ١٤ - يقال على هذه المادة كل ما هو ممكن أن يقال اذا عولجت بكل  
 الوضوح الذي تستدعيه . ولكنه لا ينبغي أن يتعمق الضبط في كل مؤلفات العقل  
 بقدر سواء ، أكثر مما يتعمق ذلك في كل مصنوعات اليد . فان الخير والعدل ،  
 الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة ، هما محل لآراء كثيرة التباين مترامية الأطراف

- يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي - تلك هي النتيجة المتعارضة وغير المسبقة لهذه النظرية . ولم يكن  
 على أرسطو إلا أن ينظر الى مشاهد الاشياء الانسانية ، ليقنع بأن السياسة تتخطى غرضها أكثر مما يحظى  
 الأفراد أغراضهم على حاكم عليه من ضعف وقص .

§ ١٢ - الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للملكة - هنا يوجب أرسطو الى الحق أكثر ، ولكن  
 مع ذلك فإن علم الملكة لا يزال يعميه . ولا يرى أن القضية هي أكل في الفرد بكثير مما يمكن أن تكون  
 أبدا في الجمعية الاحسن نظاما . وإن سقراط ليستطيع دائما أن ينجذ جميع الممالك أن تساوي في القضية .  
 § ١٣ - حتى يكاد يكون مؤلفا في السياسة - في آثار الكتاب العاشر يمكن أن يرى أيضا أن أرسطو  
 يرى كل مؤلفه في الأخلاق كتقدمة بسيطة لمؤلفه في السياسة . وأنه يزعم أنه بالسياسة بكل « فلسفة الأشياء  
 الانسانية » كما يقول .

§ ١٤ - ان الخير والعدل الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة - هذا ليس إلا جزاء متقلا من  
 السياسة ، في حين أنه هو كل موضوع علم الأخلاق .

- كثيرة التباين - إن علم الأخلاق متى فهم حق فهمه هو أقل خلافا من السياسة بكثير . وإن له  
 عند كل ضمير مستنير طيب مبادئ لا تتعرض .



الى حدّ أن ذهب بعضهم الى إثبات أن العادل والخير يوجدان فقط بمقتضى القانون، وليس لها أى أصل فى الطبع . § ١٥ - اذا كانت مع ذلك الخيرات نفسها يمكن أن تترخفا شديدا فى الآراء وضلالات كثيرة الى هذا الحد . فذلك بأنه يقع فى الغالب أن الناس لا يمنون منها الا الشر . فقد شوهد كثيرا أناس يهلكون بواسطة ثرواتهم، أكثرين كانوا يهلكون بواسطة شجاعتهم . § ١٦ - على هذا حينئذ متى أراد المرء معالجة موضوع من هذا القبيل وصدر عن مبادئ مثل هذه ، ينبغي أن يعرف أن يكتفى برسم الحقيقة ككيفية نوعا . ومتى كان التسديد غير وارد الا على وقائع عامة وعادية، فلا يمكن أن يحصل منها إلا على نتائج من نوعها وعامة كذلك .

§ ١٧ - وبهذا التحفظ السمع فقط ينبغي أن يتقبل كل ما ستقوله هنا . وإن العقل المستنير لا يطلب التحقيق والضبط فى كل نوع من الموضوعات إلا بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذى يعالج . وربما يكون من وضع الشيء فى غير محله أن ينتظر من الرياضى احتمال مجرد، أو أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل .

§ ١٦ - رسم الحقيقة ككيفية نوعا - هذا ينبئ بعدم الثقة فى علم الأخلاق فوق ما يترتب . على أن أرسطو نفسه له فى مؤلفه من التحاليل ما هو على أكل ما يكون من الضبط .  
§ ١٧ - أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل - إذا كان البيان ليس له استدلالات مضبوطة، فإن علم الأخلاق يمكن أن تكون له هذه الاستدلالات . وقد كان يمكن أرسطو أن يجد استدلالات سقراط وأفلاطون منتجة تماما كاستدلالات أى رياضى . وهذا ما قرره بعد ذلك "ديكارت" الذى هو رياضى وفيلسوف معا .

§ ١٨ — للانسان الحق دائماً في الحكم على ما يعرفه ويكون فيه قاضياً طيباً .  
ولكن للحكم على شيء خاص ينبغي أن يكون الانسان على علم خاص بذلك الشيء .  
ولإجادة الحكم بطريقة عامة يلزم أن يكون الانسان على علم بمجموع الأشياء . من  
أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درساً جدياً . فانه ليس له  
تجربة في شؤون الحياة . وبهذه الشؤون على التحقيق تستغل السياسة وتستخرج  
نظرياتها . ينبغي أن يزداد على هذا أن الشباب الذي لا يسمع إلا لشهواته يستمع  
لأمثال هذه الدروس عبثاً وبلا أية فائدة ، مادام أن الغرض الذي يرمى اليه علم السياسة  
ليس مجرد معرفة الأشياء ، بل هذا الغرض هو عملي قبل كل شيء .

§ ١٩ — حيناً أقول الشباب أعنى شباب العقل كما أعنى شباب السن ، فإنه  
لا فرق البتة في هذا الصدد . لأن العيب الذي أنه اليه لا يتعلق بالزمن الذي عاشه  
الانسان ، بل هو يتعلق فقط بأن يعيش الانسان تحت سلطان الشهوة ، وأنه لا يترك  
قياده إلا لها جرياً وراء رغباته . بالنسبة للعقول من هذا النوع تكون معرفة الأشياء  
عقيمة تماماً ، كما هي بالنسبة للناس الذين هم في ثورة الغضب يفقدون كل سلطان  
على أنفسهم . وعلى الضد من ذلك الذين يسرون رغباتهم وأعمالهم بالعقل وحده ،  
أولئك يمكن أن يستفيدوا كثيراً من درس السياسة .

§ ٢٠ — ولكن لنقتصر على هذه الأفكار الاولية في الحكم على أخلاق أولئك  
الذين يريدون تعاطي هذا العلم ، وعلى الكيفية التي بها يتلقون دروسه ، وعلى الموضوع  
الذي نتصدي له هنا .

---

§ ١٨ — الشباب قليل الصلاحية — الفكرة صحيحة ، ولكنه استطراد قليل الفائدة ، وقد عابه "غرف"  
وله في ذلك بعض الحق .

§ ١٩ — من درس السياسة — وبالدبيب عنه من درس الأخلاق التي يقتضى أكثر من ذلك  
تلطيف الشهوات .

## الباب الثاني

في أن الفرض الأمسي للأسان باجماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء في طيبة السعادة ذاتها، ولا يدرس في هذا الكتاب إلا أشهرها وأوجهها - تخالف الأنماط من جهات الصدور عن المبادئ أو الالتفات إليها - المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التي يعيشها، فالبحث عن اللذات كاف في تفتار العاشق، وحسب المجد نصيب الطبايع الراقية وكذلك حب الفضيلة - عدم كفاية الفضيلة وحدها في تحقيق السعادة - احتقار التزوة .

§ ١ - لنعد الآن من جديد الى موضوعنا الأول . ما دامت كل معرفة وكل تصميم يعزمه عقلنا، يقصد به بالضرورة خيرا من نوع ما، فنوضح ما هو الخير الذي على رأينا نتجت عنه السياسة، وبالنتيجة الخير الأعلى الذي يمكننا أن نتبعه في جميع أعمال حياتنا . § ٢ - وإن اللفظ الذي يدل عليه مقبول تقريبا عند الناس جميعا . فالعاشق كالنفس المستعيرين يسمى هذا الخير الأعلى السعادة، وفي رأيهم العام أن طيب العيشة وحسن الفعل مرادف لكون الإنسان سعيدا .

- الباب الثاني - في الأدب الكبير : الباب الأول والثاني . وفي الأدب الى أو يديم : الكتاب الأول الباب الأول والثاني والثالث .

§ ١ - الخير الذي على رأينا نتجت عنه السياسة - بقية الخطأ الذي ارتكب في الباب السابق . - في جميع أعمال حياتنا - إن يزا حلقا من حياة الأفراد وأحسن أجزائها لا يدخل بالضرورة تحت نظر المملكة . إن أعمالهم وحدها تقع تحت نظر القانون الذي لا يستطيع أن يتدخل في حياتهم الأخلاقية . ومع ذلك فمن السهل أن يرى أن سبور أسطو هذا يصل بجميع أوهام الأقدمين في أمر الروابط بين المملكة والفرق . وهذه المزايم لم تكن كلها باطلة، بل إنها قد ساعدت كثيرا على جميع عجائب الوطنية القديمة . ومن هذه الجهة فسنحق كل احترامنا .

§ ٢ - هذا الخير الأعلى السعادة - لاشك في أن العاشق يخطئ في لفته بين الخير الأعلى وبين السعادة، ولكن لفة الفيلسوف ينبغي أن تكون أضعف، فلا ينبغي لأرسطو أن يتكلم كما يتكلم العاشق إلا أن يريد أن

§ ٣ — لكن أقسام الآراء إنما هو وارد على طبيعة السعادة وأصلها . وعلى هذه النقطة ، المامى بعيد جدًا عن أن يكون على وفاق مع الحكماء . § ٤ — فالبعض يضعونها في الأشياء الظاهرة والتي تبين واضحة للعيون كاللذة والثروة والتشريف ، في حين أن آخرين يضعونها موضعاً آخر . زد على هذا أن رأى الشخص عنه يتغير على الغالب في هذا الموضوع . فالمرضى يرى السعادة في المصبة ، والفقير في الثروة ، أو إذا كان الإنسان مدركاً جهله ، فإنه يقتصر على الإعجاب بمن يتكلمون على السعادة بكلمات مجوفة ، ويعملون منها صورة أعلى من الذى يتصورها هو . § ٥ — ولقد ظن أحياناً أن فوق كل هذه الخيرات الخاصة يوجد خير آخر في ذاته ، هو العلة الوحيدة في أن كل هذه الأشياء الثانوية هي أيضاً خيرات .

§ ٦ — إن البحث وراء جميع الآراء في هذه المسألة قد يكون ثمياً لافائدة فيه ، ولئنا لنقتصر على أكثرها انتشاراً ، أعني الآراء التي يظهر أن لها قسطاً من الحق والوجاهة .

§ ٧ — على أنه لا يغيب عن نظرنا أن هناك فرقاً عظيماً بين النظريات التي تصدر عن المبادئ ، والتي تنتهى إلى المبادئ . وقد كان الحق مع أفلاطون في أن

لا يميز بين السعادة والفضيلة ! ومن الصعب أن يوجد في أفلاطون إيهام في التمييز يمكن أن يقضى إلى مثل هذا الخطأ . ولكن أرسطو في الواقع يبعد عن أستاذه ، ويطوق أهمية السعادة .

§ ٨ — يضعونها موضعاً آخر — إن قوله « موضعاً آخر » عام ، وكان يمكن أرسطو أن يحقق أكثر من ذلك بأن يقول : العلم والفضيلة والتهنئة ... الخ .

— يشير على الغالب — تلك ملاحظة حققة ، وكل واحدنا أمكنه في غالب الأحيان أن يضع نفسه بصحبته .

§ ٩ — ولقد ظن أحياناً — إنما هو أفلاطون الذى يمتيه أرسطو من غير أن يذكر اسمه .

§ ١٠ — وقد كان الحق مع أفلاطون — لقد حاروا المفسرون في تعيين الفقرة التي يشير إليها أرسطو . ويظهر أنها تتعلق تماماً على المائتة الكبيرة في الكتاب السادس من الجمهورية التي دارت على التبع المنطق

يتساءل ويبحث عما اذا كان النمط الحقيقي ينحصر في الصدور عن المبادئ أو في الصعود اليها . والشأن في ذلك كالشأن في مسابقة "الجرى" يمكن الابتداء من مجلس القضاة الى الحد، أو بالعكس من الحد الى القضاة .

§ ٨ - ولكنه يجب الابتداء بالأشياء المشهورة الواضحة . تكون الأشياء مشهورة على وجهين : يمكن أن تكون كذلك إما بالاضافة اليها وإما بصفة مطلقة . ربما يلزمنا أن يتبدى بالتى هى مشهورة بالنسبة اليها . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هى التمهيد الضرورى لأى<sup>١</sup> كان يريد أن يدرس دراسة متجة مبادئ الفضيلة والعدل ، وبالجملة مبادئ السياسة .

§ ٩ - المبدأ الحق في كل الأشياء إنما هو الواقع . وإذا كان الواقع نفسه معروفا دائماً بالوضوح الكافى ، كاد لا يكون ثمة حاجة للصعود الى علته . فتمت للانسان المعرفة التامة للواقع ، فإما أن يكون قد حصل مبادئه من قبل ، وإما على

الذى يصعد الى المبدأ ، وعلى هذا النمط الآخر الذى يصدوره عن الفروض البسيطة التى يتخذها مبادئ يجعل الوصول الى نتائج غريبة المفاتة كذلك . (ر. الجمهورية الكتاب السادس ص ٥٩ والكتاب السابع ص ١٠٦ من ترجمة كوزان) .

§ ٨ - مشهورة على وجهين - هذا تميز عادى عند "المثاقين" . راجع على الخصوص كتاب الأثنية الأخيرة ، الكتاب الأول ، الباب الثانى ف ١١ فالأشياء الأكثر شهرة بالنسبة اليها هى تلك التى يترفا الحس لها ، والأكثر شهرة فى ذاتها أو على الاطلاق هى الأشياء البديمة عند العقل ، وهى الأجدع عند الحساسة .

- مبادئ السياسة - كان المتظر أن يقول بالأول "مبادئ علم الأخلاق" . ولكن أرمطو مازال مقتضيا نظريته .

§ ٩ - المبدأ الحق فى كل شئ . إنما هو الواقع - الواقع ليس المبدأ الحق بل هو النقطة التى يتأ السير منها . ومن القريب أن مؤلف الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) يذهب الى حد أن يدر استقصاء الطل تقريرا .

الأهل أنه يمكنه تحصيلها بأيسر ما يكون . ولكن متى كان الإنسان بحيث لا يعرف  
لا الواقع ولا العلة ، وجب عليه أن يطبق على نفسه حكمة "هيزود" هذه :

"الأحسن أن يقود الإنسان نفسه بنفسه ، بأن يعلم ماذا

يفعل للوصول الى الفرض الذى يبغيه ، وحسن أيضا أن

يقنع رأيا حكيمًا لغيره ، ولكن عدم القدرة على التفكير وعدم

الاستماع لأحد ، ذلك فعل الأحمق الذى يتركه كل أحد"

١٠٥ — لكن لنترجع الى النقطة التى حدنا عنها .

ليس على رأينا خطأ تاما أن يتخذ الإنسان له معنى من الخير ومن السعادة بما

يلقى من العيشة التى يعيشها هو نفسه . فالطبائع العامة الغليظة اذن ترى السعادة

فى اللذة ، ومن أجل هذا هى لاثمب إلا العيشة فى ضروب الاستمتاع المادى .

ذلك فى الحقيقة بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص

تمييزها . أولها هذه العيشة التى تكلمنا عليها آنفا ، ثم العيشة السياسية أو العمومية ،

وأخيرا العيشة التأملية والعقلية .

١١٤ — وإن أكثر الناس على ما يظهرهم على الحقيقة عبيد يختارون بمحض

ذوقهم عيشة البهائم . وإن ما يعطيهم فى ذلك بعض الحق ، ويبرز لهم فعلهم فيما يظهر ،

— حكمة "هيزود" هذه — "الأعمال والأيام" ر٣٩٣ طبة "هينسيوس" . البيت الثانى الذى  
رواه هنا أرسطو ليس من شعر "هيزود" على ما يظهر ، وإن كان قد قبله "هينسيوس" فى طبعه ، إلا أنه  
فيه على أنه مشكوك فيه . والظاهر أن التحريف والذهيل قديم جدا مادام يصعد على الأقل الى زمن أرسطو .

١٠٥ — التى حدنا عنها — أحس أرسطو نفسه بالاستطراد الذى استطرده .

— خطأ تاما — هذا يمكن أن يكون خطأ تاما ولكنه خطأ طبعى . وإن هذه الحائق بيننا قد حصلت

فى الأدب الى أوديم الكتاب الأول الباب الرابع .

١١٤ — إن أكثر الناس — تنبيه أرسطو هذا يمكن أن يكون فى زمننا أقل صدقا منه فى زمنه . ولكن

هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لا ينتفعون به إلا في أن يساموا أنفسهم إلى الإفراطات الجذرية "بسادانا بال" .

§ ١٢ - على نصد ذلك القول الممتازة النشطة حقا تضع السعادة في المجد . لأن هذا هو في الغالب الفرض العادي للحياة السياسية . غير أن السعادة مفهومة على هذا النحو هي شيء أكثر سطحية وأقل متانة من تلك التي يزعم البحث عنها هنا . فإن المجد والتشريف يظهر أنها ملك لأولئك الذين يوزعونها أكثر من أن تكون للذي يتقبلها . في حين أن الخير كما نعلمه هو شيء شخصي محض ، ولا يمكن إلا بناية الصعوبة نزع عن الرجل الذي هو حاصل عليه . أزيد على هذا أن الانسان في الغالب لا يظهر عليه أنه يطلب المجد الا ليتثبت هو نفسه من "المعنى" الذي يتخذه من فضيلته الخاصة . ينبغي الانسان أن يجوز إكرام الناس المقلاء والملاّ الذي هو معروف فيه ، لأنه يراه الجزء الوافي للأهلية التي يقدرها لنفسه .

§ ١٣ - أستنتج من هذا أن الفضيلة حتى في أعين الناس الذين يأخذون بهذه الأسباب لها الميزة الرفيعة على المجد الذي يسعون اليه . وحينئذ يمكن الاعتقاد بسهولة أن الفضيلة هي بالأولى الناية الحقة للانسان لا الحياة السياسية . غير أن الفضيلة نفسها هي بالبيهي ناقصة جدًا متى كانت متفردة ، لأنه ليس محالاً أن حياة المرء الملىء بالفضيلة لا تكون إلا نوما طويلاً وعطلة من العمل مستمرة . بل قد يمكن أيضاً أن يقاسى انسان كهذا أوجع الآلام وأكبر المصائب . فلا يمكن

لسوء الحظ لا يزال أكثر ما ترغب فيه الفلسفة . فإن موضوع الفلسفة ونظرها هو أن يقل تدريجياً عدد هؤلاء الاخلاقي غير المهنيين .

- ساردانا بال - لاشك في أن "ميشيرون" كان تحت ظفوه هذه الفقرة (تسكولانس كه غرة ٣٥ ص ١٩١)

§ ١٣ - ملء بالفضيلة - من الصعب أن يتصور ماذا تكون فضيلة الانسان المستغرق في النوم وعدم الفعل .

البنة تحرير أن الانسان الذى قد يعيش هكذا سعيد، إلا أن يراد بذلك الدفاع عن قضية شخصية محضة .

لكن حسبنا هذا القدر من الكلام على هذا الموضوع الذى أفضنا الكلام عليه فى موسوعتنا .

§ ١٤ - الصنف الثالث من العيشة بعد اللذين فخصناهما آنفا هو العيشة التأملية والعقلية، ندوره فيما على .

§ ١٥ - أما العيشة التى لا يقدر الانسان فيها لنفسه الا أن يثرى، فتلك هى ضرب من القصر والجهد المستمرين . غير أن الثروة بالديهي ليست هى الخير الذى نبحت عنه . فان الثروة ليست إلا شيئا نافعا ومطلوبا لأجل أشياء أخرى غير ذاتها . فان الصنوف المختلفة للحياة التى تكلمنا عليها فيما سبق ربما تكون أولى من الثروة بأن تُفخذ الغايات الحقة للحياة الانسانية . لأن الانسان لا يجبها إلا لذاتها على الاطلاق ومع ذلك ليست هذه الغايات نفسها هى الحقة على رغم جميع المجادلات التى كانت هى موضوعها . لكن لترك الآن كل هذا الى جانب .

— قضية شخصية محضة — ر . حد القضية الشخصية فى الطويقا أوروبان . الكتاب الأول الباب الثانى ف ه و ٦ ان القضية النظرية هى دائما على شئ من الإشكال ان لم تكن على شئ من الباطل .

— فى موسوعتنا — قلت «موسوعتنا» لأنى لم أستطع ترجمتها بالقيبط . ولنا نعرف على التحقيق ماهى موسوعات أرسطو هذه . وقد ذكرها «ديوجين» اللايرثى فى فهرسه وهى مؤلفة من كتابين . (الكتاب الخامس الباب الأول ص ١١٧ طبعة ديدرو) . وربما يظهر من أقوال المفسرين أن هذه المؤلفات كانت مجموعة موضوعات مختلفة . وقد أحلى «أرسطراط» أيضا أكثر، فلى رأيه أن اسم «إنشكليك» قد أطلق على أثمار لأرسطو كانت تجدى وتنتهى بطريقة واحدة . وقد اقرء «أرسطراط» بهذه الرواية .

§ ١٤ - فيا على - و . الكتاب العاشر الباب السابع .

§ ١٥ - الثروة ليست هى الخير — يمكن أن يرى فى الكتاب الأول من السياسة فى الباب الثالث والرابع مكان بماتلة تماما، وهى تحتاج الى التفات عظ .



## الباب الثالث

المعنى العام للسعادة - انتقاد مذهب ("المثل") لأفلاطون - ردود مختلفة - الخليل ليس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوجد عدة علوم للخير - في أن الخير والخير يشتهان - الفيتاغوريون أو "إسفينيف" - التمييز بين الخيرات التي هي خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب غير. آخر - صوابات هذا التمييز - أكد الوسائل لمرة الخير هو درسه في الخيرات الخصوصية التي يملكها الإنسان ويستعملها .

§ ١ - ربما يكون ملائماً أن ندرس الخير في معناه العام، فنذكر إذن المعنى المضبوط الذي يفهم من هذه الكلمة . ومع ذلك فاني لا أخفي أن بحثنا من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام أن مذهب « المثل » قد وضعه أشخاص أعزاء علينا . ولكن لا شك في أنه سيُعلم وسيرى كواجب حقيق من جانبنا أننا لصالح الحق ننتقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصا ما دمت أدعى أني فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق ، اللذين هما كلاهما عزيزان على أنفسنا ، نرى قوضا علينا أن نؤثر الحق .

- الباب الثالث - الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الأول . الادب الى "أوديم" الكتاب الأول الباب الثامن .

§ ١ - بالنسبة لنا من الحرج بموضع - لا يتخذ أرسطو دائما مثل هذه الاحتراسات عند اللعن على أستاذه .

- الصداقة وبين الحق - هذه الفكرة قد كررت منذ أرسطو ألف مرة وإتها فكرة جميلة . وقد استأمرها أرسطو من أستاذه نفسه ، لأن أفلاطون وهو يتقدم انتقاده "هوميروس" يقول : "يجب على المرء أن يحب الحق أكثر من رعايته رجلا" (الجمهورية الكتاب العاشر ص ٢٣٥ ترجمة كوزان) . ويفكر المسير "كوزان" أن هذه هي أصل جملة أرسطو . وقد نبه "كاميزاريس" هذا التنبيه بهبه .

٢٤ — إن الذين أدخلوا هذا الرأي لم يفعلوا ولم يقبلوا « مثلاً » للأشياء التي كانوا يميزون فيها رتبة للسابقة واللاحقة ، قول المساء : إن هذا هو الذي كان يمتنعهم من أن يفترضوا « مثلاً » للأعداد . فالتحيز مقول على السواء في مقولة الجوهر ، وفي مقولة الكيف ، وفي مقولة الإضافة . ولكن ما هو في ذاته أعنى الجوهر هو بطبعه نفسه سابق على الإضافة ما دام أن الإضافة هي زيادة وعرض للكائن . ويظهر أنه لا يمكن أن يقرر بين جميع هذه التحيزات « مثال » مشترك .

٣٤ — نضيف الى هذا أن التحيز يمكن أن يظهر بصور مختلفة بمقدار صور « الكائن » نفسه . حيثئذ التحيز في مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل ، وفي مقولة الكيف إنما هو الفضائل ، وفي مقولة الكم هو المقياس ، وفي مقولة الإضافة هو النافع ، وفي مقولة المتى هو الفرصة ، وفي مقولة الأين هو الوضع المنتظم . والأمور كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حيثئذ بالبداية التحيز ليس ضرباً من العام المشترك لجميعها . إنه ليس واحداً ، لأنه إن يكنه ، فانه لا يوجد في كل المقولات ، بل يكون في واحد فقط .

٢٥ — إن الذين أدخلوا هذا الرأي — الرد الأول : على حسب أفلاطون نفسه لا توجد مثل للأشياء التي هي تابعة بعضها لبعض مثل سابقة ولاحقة . وإذن على حسب أرسطو التحيزات هي تابعة هكذا في المقولات المختلفة ما دام أن الجوهر هو فوق الإضافة . إذن لا يوجد مثال للتحيز في ذاته . وعليه تكون نظريات أفلاطون نفسها ممتدة إياه .

٣٥ — نضيف الى هذا — الرد الثاني : التحيز ليس واحداً ما دام أنه موزع ونحذف في المقولات المختلفة .

§ ٤ — وفوق ذلك أيضا فانه ما دام أنه لا يوجد إلا علم واحد للأشياء التي تندرج تحت مثال واحد ، يلزم على ذلك أن لا يوجد إلا علم واحد لجميع الخيرات مهما كانت . ولكن الأمر بعيد عن ذلك ، فانه يوجد عدة علوم حتى بالنسبة لخيرات مقولة واحدة . حينئذ علم الفرصة هو في الحرب علم الحركات العسكرية ، وفي المرض هو علم الطب . وعلم المقياس هو أيضا علم الطب فيما يختص بالأغذية ، وهو علم الجباز فيما يختص بالتمرينات .

§ ٥ — قد يمكن أن يتساءل أيضا عما هو الشيء في ذاته ، وماذا يعنى بتطبيق هذا التعبير « في ذاته » على كل شيء . بالنسبة للانسان في ذاته ، بالنسبة للانسان ، الحد هو حد واحد بعينه ، وهو حد الانسان من جهة كونه إنسانا . فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أى فرق . وإذا كان الأمر كذلك في هذه الحالة ، لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير في ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير .

§ ٦ — كذلك لا يمكن أن يقال أيضا : إن الخير في ذاته هو أكثر خيرا من كل

§ ٤ — وفوق ذلك — الرد الثالث : يوجد علوم مختلفة لهذه الخيرات المتخصصة . ومن هذه الجهة أيضا ليس الخير واحدا .

§ ٥ — الشيء في ذاته — ضرب آخر من الردود : هذه ليست موجهة أيضا الى مثال الخير بل الخصوص . بل هي موجهة على وجه العموم لنظرية المثل بأسرها . ومهما يقل أرسطو في ذلك ، فان هذا التعبير « في ذاته » ليس عينا بقدر ما يتصوره . فانه يدل على العام الذي حاول أرسطو نفسه أن يضع له نظرية ، وهو في مذهب أفلاطون له مركز كبير ، بل هو أساسي فيه . إن أرسطو لا يرى أن الانسان في ذاته والانسان هما شيء واحد بعينه . غير أن تمييز أفلاطون هو أكثر ضابطا ، وكان يلزم أن يترتب له بالفضل من أجله لأن يباب عليه فيه .

خير آخر لأنه يكون أبدياً، ما دام في جنس آخر أن بياضاً يبقى سنين طويلاً، لا يكون من أجل ذلك أشدّ بياضاً من بياض لا يبقى إلا يوماً واحداً . § ٧ - إن مذهب الفيثاغورثيين في طبيعة الخير يظهر لي أكثر قبولاً، إذ يضعون الوحدة في السلسلة المرتبة التي فيها يضعون الخير أيضاً . وهذا الرأي قد اتبعهم فيه "سفسيزف" أيضاً .

§ ٨ - لكن لترك مناقشة هذه النقطة الأخيرة التي ستجد موضعها في محل آخر . يظهر أنه يمكن أن يُعترض على هذا التفيد الذي قدمته آفا فيقال : إن المثل التي عمدنا إلى دحضها لا تنطبق على الخيرات من كل نوع، وإنما لا تختص إلا بنوع واحد من الخيرات ، وهي تلك التي تُبنى وتحب وحدها، في حين أن الأشياء التي

§ ٦ - بياض يبقى سنين طويلاً - هذا رد يوشك أن لا يكون جدياً أنت تلحق الأشياء المادية الصرة بمثل الخير . المدة هي عنصر معتبر في مثله الخير، وإن أرسطو قسه قد اعتد به في مدد السعادة والفضيلة .

§ ٧ - مذهب الفيثاغورثيين - ر . الميتافيزيقا الكتاب الأول الباب الخامس طبعة برلين ص ٩٨٦ ف ٢٤  
§ ٨ - هذه النقطة الأخيرة - في محل آخر يعرض أرسطو مذهب الفيثاغورثيين في الميتافيزيقا في الكتاب الذي ذكرته آفا . وعلى حسب فهرست "ديوجين لايرس" يكون أرسطو قد أفرد كتاباً خاصاً بفلسفة "سفسيزف" و "زينوقراط" . على أنه ربما كان هذا التعبير : "هذه النقطة الأخيرة" لا تنطبق إلا بأبدية الخير، ولكن حينئذ لا أستطيع القول في أي مكان بالضبط تكلم عنه أرسطو إن لم يكن في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . وإن "أوسطراط" ليعطى لهذه الفقرة المعنى الأول أي المعنى الذي اعتمدته في ترجمتي .

- على هذا التفيد الذي قدمته آفا ... النص ليس على هذا القدر من الضبط . وإن التأويل الذي أعطيه هو أيضاً تأويل "أوسطراط" .

تنتج هذه الخيرات، أو التي تساعد على حفظها بأى وجه كان، أو ترصد ما هو ضد لها وتبيده لا تسمى خيرات إلا بسبب تلك ومن جهة نظر أخرى .

§ ٩ — حيثخذ هذا التعبير بالخيرات يمكن بالديهي أن يؤخذ على معنى مزدوج . فمن جهة الخيرات التي هي خيرات بذواتها، ثم الخيرات الأخرى التي ليست كذلك إلا بفضل الأولى . ومن ثم يمكننا أن نفصل ونميز الخيرات في ذاتها عن الخيرات التي تصلح لمجرد تحصيل تلك، ونبحث ما اذا كانت الخيرات في ذاتها على هذه الفهم هي حقيقة بيّنة ومندرجة تحت مثال واحد .

§ ١٠ — ولكن بديا ما هي بالضبط الخيرات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات في ذاتها ؟ هل هي الخيرات التي تُبنى أيضا ولو كانت منعزلة مثل افكر وراى ، أم هل هي أيضا اللذات القلانية أو التشاريف القلانية على الخصوص ؟ هي تلك الأشياء التي يمكن أن تبنى أيضا لأجل شيء ما آخر سواها، ولكنها مع ذلك يمكن أن تعتبر خيرات في ذاتها . أم هل لا ينبغي أن يعترف مطلقا بخير إلا للثال وللثال وحده ؟ وحيثخذ يصير المثال عبثا وغير مفيد البتة .

§ ١١ — ولكن اذا كانت الأشياء التي جئنا على تعدادها هي أيضا خيرات في ذاتها

§ ٩ — على معنى مزدوج — تقسم الخيرات هذا يشابه القسم الذى اجراه أرسطو فإ سبق على الاضال ، الباب الاول الفقرة الثانية .

— تحت مثال واحد — كما يريد أفلطون .

§ ١٠ — مينا وغير مفيد البتة — لم يبر أرسطو عن فكره إلا بالنصف ، فان المثال يكون مينا وغير مفيد اذا ردة الى ذاته وحدها ، واذا فصل عن كل الخيرات الخاصة من قبيل تلك التي عبت أها .

§ ١١ — خيرات في ذاتها . الخيرات التي تجنى لأجل ذاتها فقط وبصرف النظر عن كل نتيجة أخرى .

يلزم أن يكون حدّ الخير بصراحة في كل هذه الأحوال المختلفة هو بعينه كحدّ البياض الذي هو واحد بعينه بالنسبة للثلج والإسفيداج . وإذن بالنسبة للتشريف والفكرة واللفظات تكون الحدود أعيارا مختلفة جد الاختلاف من جهة أن كل هذه الأشياء هي خيرات . نستنتج إذن أن الخير ليس شيئا من المشترك الذي يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير .

§ ١٢ — ولكن كيف تسمى هذه الأشياء كلها خيرات ؟ إنها ليست على الحقيقة من هذه المتفقة أسماؤها (المشتركة) وهذه المهمة التي تخلفها المصادفة . فهل هي مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، أو لأنها ترمي جميعا إلى غرض واحد ؟ أم هل لا يكون ذلك بالأولى لمجرد مشابهة ؟ حينئذ مثلا النظر في الجسم له مشابهة بالفهم في النفس . ومثل الشيء الفلاني الآخر له مشابهة بالشيء الفلاني الآخر .

§ ١٣ — ولكن ربما يلزم الآن ترك كل هذه المسائل إلى ناحية . فان معالجتها بالضبط المرغوب تتعلق على الأخص بجزء آخر من الفلسفة . وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للثال . لأنه إذا كان الخير الذي يسند إلى أشياء بهذه

— تكون المحدود أعيارا — وهذا اعتراض جديد على نظرية المقولات الكلية : الأشياء التي تكون حدودها مختلفة لا يمكن أن يكون لها معقول كل واحد . وهذا الاعتراض هو أيضا أقل أثرا من السابق . لأنه إذا كان حد كل واحد من الخيرات الخصوصية التي يذكرها أرسطر هو مخالف ، فان حدّها من جهة كونها خيرات عام لها ، وبالنسبة واحدة فيها جميعا . في الفقرة الآتية يظهر أنه أدرك نفسه ضعف اعتراضه .

§ ١٣ — جزئ آخر من الفلسفة — الميتافيزيقا أوالكاليغورياس أي المقولات العشرة .

— وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للثال — أي إحالة متافضة هذه النظرية على الميتافيزيقا إلى التصورات المحضة ، لأن نظرية الخير على ما يراد وضعها هنا يجب أن تكون عملية أصلا .

الكثرة ويعمل عاما لما جئنا هو واحدا كما يدعى، أو اذا كان شيئا منفصلا موجودا بذاته، فان من الواضح تماما من ثم أنه لا يمكن أن يحوزه الانسان ولا أن يتعاطاه . وإذن فالذى نبحث عنه الآن هو على التحقيق خير من هذا النوع الأخير يستطيع الانسان أن يصل إليه .

§ ١٤ - ولكن يمكن أن يرى من المنفعة الكبرى أن يُعرف الخير في علاقته مع الخيرات التى يستطيع الانسان تحصيلها وتعاطياها ، لأننا والخير معروف على هذا النحو، وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج، نستطيع على وجه أحسن أن نكتشف الخيرات المخصوصية التى تلائمنا، وربما نصل إلى تحقيقها لأنفسنا بسهولة أكثر متى تتوزعا في هذه النقطة .

§ ١٥ - ومع اعترافى بأن هذا الرأى على شيء من الوجاهة عظيم يجب علىّ مع ذلك أن أقول : إنه يظهر أنه على خلاف مع الأمثلة التى تقدمها لنا العلوم من كل صنف . ولو أنها كلها ترى إلى خير تطلبه، ولو أنها تميل إلى سد حاجاتنا، فإنها مع ذلك تهمل دراسة الخير في ذاته ، وليس من الممكن افتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين يتكرونها مساعدا قويا كهذا ولا يبحثون عنه البتة .

§ ١٤ - من المنفعة الكبرى - لم يكن لأفلاطون غرض آخر في نظرية « المثل » ، ولم يدرس البتة المعنى العام للخير إلا لأجل أن يحسن فهم الخير وتعاطيه في الحياة العملية . فان " الفيدون " و " الجمهورية " و " القوانين " تبين ذلك . ومن الغريب أن نلبذه بنكر فكرته تماما على هذا النحو . - وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج - مقارنة مشابهة للقارة التى استخدمها أرسطوفيا سبق في الباب الأول في الفقرة السابعة .

§ ١٥ - ترى إلى خير تطلبه - ذلك لأن العلوم لكل منها خير خاص يطلبه، فلا ينبغي لها أن تشغل بالخير على وجه العموم . وقد يكون غريباً أن الطلب عرضاً عن أن يشغل بايتاً الصمة ، يذهب فيبحث

١٦ ٨ - وليس أسهل من أن يُرى ماذا ينفع الحائلك والبناء في فهمها الخالص معرفة الخير في ذاته ، ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب أو أحسن قائد للجيش بأن يتأمل في مثال الخير . فليس من وجهة النظر هذه أن الطبيب يقتدر عادة الصحة ، فإنه لا يقتدر إلا صحة الانسان ، أو بعبارة أحسن إنه يقتدر على الخصوص صحة شخص بعينه . لأنه لا يطبق الطب إلا على حالات خاصة ، ولكن أكرر أننا لا نذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الموضوع .

في الخير كما يمكن الفلسفة أن تفعله - ولكن ذلك لا يمنع من وجود علم تكون وظيفته دراسة الخير على الصوم ، وعلى الخصوص الخير الأخلاق ، وهذا العلم ليس غير نافع على الظاهر في نظر أرسطو مادام أنه قد أنشأ سفراً لعم الاخلاق ، والطبيب يؤدى وظيفته أحسن كلما كان فيلسوفاً أكثر . أى أن المعرفة العامة للخير تفهم تماماً في أن يحسن تحقيق الخير الخاص الذى يسعى اليه .

١٦ ٩ - أحسن طبيب - يظهر أن مثل "أبقراط" كان يجب أن يته أرسطو الى أن التصور الذى تصوّره هنا ليس حقاً تماماً - الحائلك . البناء ... الطبيب ... ليس صحيحاً تماماً أنت يقول الفنى من الانسان . فان الخلق الشخصى للفنى ، له دائماً تأثير كبير في كيفية فهمه وتنفيذه .

وقد رأى "غرف" أن أرسطو في جداله في نظرية "المثل" لا فلاطون كان دقيقاً غير واضح . وإن هذا الصحيح حق ، ولكن "غرف" ذهب أبعد مما ينبغي ، اذ ظن أن دقة عبقرى مثل أرسطو لا تستأهل الشرح والتفسير .



### الباب الرابع

الخير في كل صنف من الأشياء هو الغاية التي لأجلها يُعمل الباقي — السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الإنسان، فهي مستقلة وكاملة — السعادة لا تفهم حق الفهم إلا بمعرفة العمل الناحس للإنسان، وهذا العمل هو فاطية النفس المسيرة بالقضيلة

§ ١ — لنعد مرة أخرى إلى الخير الذي نبحث عنه ولننظر ماذا يمكن أن يكون: بدأً الخير يظهر مختلفاً جداً تبعاً لمصنوف العمل المتنوعة، وتبعاً للفنون المختلفة. وحيثُ هو غير في الطب، غير في فن الحركات العسكرية، وهكذا بالنسبة لجميع الفنون بلا تمييز. فما هو إذن الخير في كل واحد منها؟ أليس هو الشيء الذي من أجله يصنع كل الباقي؟ في الطب مثلاً هو الصحة، وفي فن الحركات العسكرية هو الظفر، وهو اليت في فن المعارة، وهو غرض آخر في فن آخر. لكن في كل فصل، وفي كل تصميم أدبي، الخير هو الغاية نفسها التي تُبتغى. ودائماً من أجل تلك الغاية يفعل الإنسان باستمرار كل الباقي. وبنتيجة بيته إذا كان يوجد لكل ما يمكن للإنسان أن يفعله على العموم غاية عامة إليها تتجه كل أفعاله، فهذه الغاية الوحيدة هي الخير كما يستطيع الإنسان أن يتعاطاه. وإذا كان يوجد عدة غايات من هذا القبيل، فتكون إذن هي الخير.

— الباب الرابع — الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الرابع. والأدب إلى أريديم. الكتاب الأول الباب الرابع والكتاب الثاني الباب الرابع.

§ ١ — الخير الذي نبحث عنه — الخير في تطبيقاته، الخير العمل.

— في كل فصل ... في كل تصميم أدبي — هذه هي بيننا الكلمات التي استعملها أرسطو في أول هذا المؤلف (ر. الباب الأول ف ١). وأنه يذكر هو نفسه في الفقرة الآتية أنه يرجع إلى النقطة التي ابتدأ منها، ومن الطبيعي أن يكرر تعابيره الخاصة.

٢٤ — حينئذ بعد هذا الدور الطويل تؤدي مناقشتنا الى القطعة عنها التي كنا صدرنا منها . لكن يلزمنا أن نجتهد في إيضاح هذا أيضا بأزيد مما كان .

٣٤ — كما أنه توجد غايات متعددة على ما يظهر لي، وأنتا نستطيع أن نبني بعضها من أجل الأخرى، كالثروة مثلا والموسيقى وفق النأي وعلى العموم جميع هذه الغايات التي يمكن أن تسمى آلات، فمن البديهي أن كل هذه الغايات بلا تمييز ليست كاملة ولا نهائية بأعيانها . ولما أن الخير الأعلى يجب أن يكون كاملا ونهائيا، فالنتيجة أنه إذا كان يوجد شيء واحد فرد يكون نهائيا وكاملا، فهو على التحقيق الخير الذي نبحث عنه . وإذا وجد عدة أشياء من هذا القبيل، فإن الأشد نهائية من بينها هو الخير .

٤٤ — فعل هذا المعنى، الخير الذي يجب أن يُبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائية من الذي يبحث عنه لأجل خير آخر . وإن الخير الذي ليس البتة موضوعا للبحث عنه لأجل خير آخر هو أكثر نهائية من هذه الخيرات المطلوبة لأجلها ولأجل هذا الخير الأعلى معا . وبالاختصار فإن الكامل والنهائي والتام هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته وليس البتة من أجل شيء سواه .

٥٤ — لكن هالك على التحقيق الخاصة التي هي للسعادة على ما يظهر، فإنه لأجلها، ودائما لأجلها وحدها نحن نبحث عنها . وليس البتة نفقرا الى شيء آخر . بل على

٣٤ — إذا كان يوجد... لقد عبر أرسطو عن هذا الشك عدة مرات، وسيعبر عنه عدة مرات أيضا . ولقد كان يجب عليه أن يعبر أكثر صراحة . فإن الحياة لا يمكن أن يكون لها إلا غرض واحد . فترك الناس يظنون أنه يمكن أن يكون لها عدة أغراض فتح لباب اللادوية والخطأ .

٥٤ — السادة — يستبدل أرسطو معنى السعادة بمعنى الخير، وهذا هو كل الفرق بين أدبه وأدب أفلاطون وقصوره عن مركزه . إنه لا يستطيع أن تمار هذه الفقرة أكثر مما ينبغي من الالتفات .

الضد متى نحن نطلب التشاريف واللذة والعلم والفضيلة على أى شكل كان ، فأننا نبغى بلا شك كل هذه المزايا لذواتها ، مادام أننا بصرف النظر عن كل نتيجة أخرى نرغب على التحقيق فى كل واحد منها ، ولكننا مع ذلك نرغب فيها أيضا من أجل السعادة ، لأننا نظن أن هذه المزايا المختلفة تستطيع أن تحققها لنا ، فى حين أنه لا أحد يمكن أن يبنى السعادة ، لا من أجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أى شئ . كان سواها .

§ ٦ — على أن هذه النتيجة التى وصلنا إليها أننا يظهر أنها تتج على السواء من معنى الاستقلال الذى نسنده إلى الخير الكامل ، إلى الخير الأعلى . ومن الواضح أننا نعتقد أنه سيستقل عن كل شئ . . وحينما نتكلم على الاستقلال لاننى أننا قصره على الانسان الذى يحيا حياة عزلة . بل يمكن أن ينطبق بالسواء على هذا الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ، وعلى العموم لأصدقائه ومواطنيه مادام الانسان هو بالطبع كلنا اجتماعيا وسياسيا . § ٧ — لاشك أن فى هذا مقياسا يلزم معرفة التزامه ،

لا شك فى أن البحث عن السعادة ليس محظورا على الانسان . ولكن نظرا الى أنه لا يمكن انكار أن السعادة يجوز أن يضحي بها للواجب والغير إلا اذا كان المرء فاسد الأخلاق . . فينتج من ذلك جليا أن الواجب هو أنقى من السعادة . ولكن نخذ لفظة أرسطو قول : انه أكثر نهائية وأكمل منها . اذا أريد جعل السعادة والخير متجدين ، فلا تكون المسئلة إذن إلا مسئلة ألقاظ . ومع ذلك يلزم الأخذ باللفظ الأنشط والتكم دائما على الخير لا على السعادة حتى يتق كل إيهام . على أن السعادة كما يحقها أرسطو هنا تكاد لا تكون أقل إيهاما من "مثال" الخير الذى طالما استفده على أطلطون .

§ ٦ — الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ... الخ — أفكار شريفة حق ، وإنها نادرة فى الزمن القديم .

— بالطبع كلنا اجتماعيا وسياسيا — ر . السياسة حيث فيها هذا المعنى الجليل يحصل بألفاظه ك ١ .

ب ١ ف ٩ ترجى الطبعة الثانية .

لأنه إذا امتدّت هذه العلاقات لتتناول الأصول أولاً، ثم الفروع من كل الدرجات، ثم أصدقاء الأصدقاء، فذلك رفع للأشياء الى اللانهاية . ولكننا سنفحص مرة أخرى هذه المسائل . والآن فإن ما نعى بالاستقلال هو هذا الذى، ماخوذاً على انفراد، يكفى لصيرورة الحياة مرغوباً فيها، ويحصل أن لا حاجة بها الى شيء أيا كان . فهذا بالضبط على رأينا هو ماهية السعادة . § ٨ — لنقل فوق ذلك : إن السعادة من أجل كونها مرغوباً فيها أكثر من كل الأشياء لا حاجة بها الى أن تؤلف علداً مع شيء أيا كان، فإذا وجب أن يضاف إليها أى شيء كان، فن الين أنه يكفى الجمع بينها وبين أصغر الخيرات حتى يصير هو أيضاً مرغوباً فيه أكثر مما كان . لأنه حيثئذ هذا الذى يضاف إليها يأتى بقسط من الخير أعلى ومقطوع النظر . مادام أن خيراً أكثر هو دائماً مرغوب فيه أكثر من خيراً أقل . على هذا فالسعادة هى إذن على التحقيق شيء نهائى كامل مكثف بنفسه مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان .

§ ٩ — لكن ربما مع موافقتنا على أن السعادة هى بلا معارضة أكبر الخيرات، الخير الأعلى، يمكن أن يرغب مع ذلك فى معرفة طبعها بما هو أكثر جلاء .

§ ٧ — مرة أخرى — قد يكون من الصعب أن نعين بالضبط المكان الذى عاج فيه أرسطو هذه المسئلة . أغز أنه فى نظرية الصداقة . فان أرسطو قد بحث فيها عن الحد الذى يجب على المرء أن يمتد به علاقته لأجل أن يؤدى كل هذه الواجبات على الوجه الكامل ر . ما على ك ٨ ف ٦ و ٩ و ١٠ § ٨ — أن تؤلف علداً — هذه الفقرة يظهر لى أنها جلية جداً وإن كانت قد حيرت المفسرين كما نبه على ذلك المسيو "رل" ج ٢ ص ٣٥ . إن أرسطو يريد أن يقول ببساطة : إنه لا حاجة الى أن يضاف شيء أيا كان الى السعادة لتكون مرغوباً فيها بذاتها .

— غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان — إنما الخير لا السعادة هو غاية جمع الأعمال على رأى أرسطو نفسه ر . ما سبق ب ١ ف ١

§ ١٠ - أن أكد وسيلة للحصول على هذا الأصل التام إنما هو العلم بما هو العمل الخاص للانسان . حيثئذ كما أنه بالنسبة للموسيقى ولمصور التماثيل ولكل فنى ، وبالجملة بالنسبة لكل أولئك الذين يتحجون عملا ما ويملون بأى وجه كان ، يظهر أن الخبير والكمال هما فى الصفة الخاصة التى يتونها . كذلك - على ما يظهر - الانسان يجب أن يحد الخبير فى عمله الخاص اذا كان ثمة مع ذلك عمل خاص يجب على الانسان أن يتنه . § ١١ - ولكن اذا كان البناء والخرائط الخ لم صنعة خاصة وأفعال خصوصية ، أفلا يكون للانسان من العمل شئ ؟ أتكون الطبيعة قد حكمت عليه بعدم العمل ؟ أم بالأولى كما أن العين واليد والرجل ، وعلى العموم كل جزء من البدن ، يؤدى بالبدهى وظيفة خاصة ، كذلك ألا يسوغ الاعتقاد بأن الانسان بصرف النظر عن هذه الوظائف المختلفة له أيضا وظيفته الخاصة ؟ ولكن ما عسى أن تكون هذه الوظيفة المشخصة له . § ١٢ - أن يعيش تلك وظيفة عامة يشترك فيها الانسان حتى مع النباتات ، وليس يبحث هنا إلا عن هذا الذى هو خاص بالانسان دون سواه ، فيلزم حينئذ أن نوضع خارج حدة البحث حياة التغذية والنمو . وعلى أثر ذلك تأتى حياة الحساسية ، ولكن هذه الحياة فى نوبتها تظهر عامة على السواء لكائنات أخرى : للحصان وللثور ، وبالجملة لكل حيوان كما هى للانسان .

§ ١٠ - العمل الخاص للانسان - هذا فى الواقع الطريقة الحقة للوصول الى الفرض ، ولكن أرسلوا لم يستعملها بخرج .

- اذا كان ثمة مع ذلك - شك غير مفيد ، ويمكن إسماء تأويله . وما كان يلزم إثارة ما دام أنه سينتجى فإيل .

§ ١٢ - حتى مع النباتات - راجع فى كل هذه المناقشة النصف فيزيولوجية . كتاب النفس ك ٢ ب ٢ ف ٢ وما بعده من ترجى .

١٣ § — تبقى إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكنه يمكن فوق ذلك التمييز في هذا الكائن بين الجزء الذى لا يزيد على أن يطيع العقل ، والجزء الذى هو حائز مباشرة للعقل ويتنفع به فى التفكير . وزيادة على ذلك لما أن هذه الملكة للعقل نفسها يمكن أن تُفهم أيضا على معنى مزدوج ، يلزم تعيين أن الأمر هو على الخصوص بصدد الخاصة فى الفعل ، لأنها هى تلك التى يظهر أنها تستحق على الخصوص الاسم الذى يحمله الاثنان جميعا . § ١٤ — حيثذ الوظيفة الخاصة بالإنسان تكون هى فعل النفس مطابقا للعقل ، أو على الأقل فعل النفس الذى لا يمكن أن يتم بدون العقل . ومع ذلك فحينما نقول : إن الوظيفة الفلانية هى بالجنس وظيفة الكائن الفلانى ، فالتا نعى أنها أيضا وظيفة هذا الكائن الراقى ، كما أن عمل الموسيقى يشبه أيضا بعمل الموسيقى الطيب . وكما أنه فى جميع الأحوال بلا استثناء يضاف دائما الى المعنى البسيط للمعمل معنى الكمال الأعلى الذى يمكن أن يتوصل اليه بهذا العمل ، فمثلا عمل الموسيقى لما أنه هو التوقيع بالموسيقى ، يكون عمل الموسيقى الطيب بحسن التوقيع . اذنا كان كل هذا حقا ، يمكننا أن نسلم بأن العمل الخاص

١٣ § — الجزء الذى لا يزيد على أن يطيع العقل — كل هذه التقاسيم مستمرة من أطلون ، وإيها مصيبة تهما .

— على الخصوص من الخاصة فى العقل — وليس بالفترة فقط ، أى أن الخاصة باعتبارها تفعل الآن ، وليس فقط باعتبارها تستطيع أن تفعل ، أى باعتبار نظرى مجرد .

§ ١٤ — فعل النفس مطابقا للعقل — ليس هذا هو السعادة ، بل هو الواجب .

— هذا الكائن الراقى — مبدأ مهم جدا موضوع فى قالب مشابه لهذا فى كتاب السياسة ، وأنه لا يزال أشد عموما . السياسة ك ١ ب ٢ ف ١٠ من طبى الثانية . وهذا هو الذى يجعل جميع الأبحاث التى أجريت على المتوحشين أو على الحيوانات تفسير الطبع الإنسانى هى غير مفيدة بل هزقا .

للإنسان على العموم هو حياة من نوع ما . وأن هذه الحياة الخاصة هي فاعلية النفس واستمرار أفعال يصاحبها العقل . يمكننا أن نسلم بأن هذه الوظائف في الإنسان الراقى تتم حسناً وبانتظام . § ١٥ - لكن الخير والكمال في كل شيء يختلف تبعاً للفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، وبالنسبة للخير الخاص بالإنسان هو فاعلية النفس التي تسييرها الفضيلة ، فإذا كان يوجد فئة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرضهم وأكلهم . § ١٦ - زد على هذا أيضاً أن هذه الشروط يجب أن تحقق طوال حياة تامة بأسرها . لأن خطافة واحدة لا تدل على الربيع ، لا هي ولا يوم صحو واحد ، فلا يمكن أن يقال : إن يوم سعادة واحد بل ولا بعض زمن من السعادة يكفي لجعل الإنسان سعيداً محظوظاً .

§ ١٥ - فاعلية النفس التي تسييرها الفضيلة - هذا التعريف محل الانجذاب . ولكن العقل والفضيلة يتوددان بدءاً إلى الواجب ، وتأنوا إلى السعادة . وهذه النظريات المذكورة في السياسة ك ٤ ب ١٢ ف ٣ و ٤ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ من طبقي الثانية .

§ ١٦ - طوال حياة تامة بأسرها - اعتبارات نازلة في مراتبها وليست عديدة الخطر . - خطافة واحدة لا تدل على الربيع - مثل جميل يظهر أنه لأوسط .

## الباب الخامس

في أن رسم العادة هذا ناقص قصدا لانه من - الزمان يتم هذه النظريات - لا ينبغي أن ينس الضبط في جميع الأشياء على السواء - أهمية هذه المبادئ .

§ ١ - لنكتف الآن بهذا الرسم غير الكامل للغير . فمن الضرورة التي ربما كانت مفيدة أن يتبدأ بتخطيط هذا الرسم الناقص أولا ليرجع بعد ذلك الى هذه التقاطيع الأولى . فلي أحكم الرسم كان كل امرئ - على ما يظهر - قادرا على أن يواصل العمل ويحقق كل تفاصيله . إن الزمان هو الذي يوجد كل أنواع هذا التقدم ، أو إنه على الأقل مساعد قوى على اكتشافها ، فإنه مصدر لارتقاء جميع الفنون ، لأنه متى خالق الفن ، فما من أحد لا يستطيع أن يساعد في إتمام ما به من الناقص على التوالى .

§ ٢ - كذلك لا ينبغي أن ينسى ما قيل آنفا . فلنكر أنه ليس عدلا أن يقتضى في كل الأشياء درجة واحدة من الضبط ، ولا ينبغي أن يُطلب في كل حالة إلا ضبط مناسب للعادة التي تُدرس فيها ، بل ينبغي أن يدعى المرء الى عدم تحصيله إلا بالقدر

- الباب الخامس - ليس في الأدب الكبير ولا في أدب أويديم بن بابل هذا .

§ ١ - الرسم الناقص - ر . ما سبق في الباب الأول ف ١٤

- إن الزمان هو الذي يوجد كل أنواع هذا التقدم - يبرأسطوعن فكرة ماثلة لهذا في آخر المنطق «تفيد الفسطينين» ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجمتي . وهذه النظرية هي مع ذلك حقة وعميقة جدا . ومنه يرى أن فكرة التقدم ليست جديدة .

§ ٢ - ما قيل آنفا - راجع ما سبق ب ١ ف ١٤



المؤلف مع النط والطرائق التي يطبقها . وهكذا في الواقع يحث البناء والمهندس  
بناية الصعوبة عن الخط المستقيم . فأحدهما لاجمه منه إلا بمقدار ما ينفع في الصناعة  
التي يزاولها . والآخر يدرسه فيما هو في ذاته وفي خواصه ، لأنه لا يطلب إلا الحق  
ولا يتأمل في غيره . وهذا هو أيضا ما يجب اجراؤه في جميع الأشياء الأخرى خشية  
أن تصبح مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها .

§ ٣ - إن سببا مماثلا للسابق يضطرنا أن لا نبني الصعود إلى العلة في جميع  
الأشياء على السواء . فإنه في كثير من الأحوال يكفي أن يبين بجلاء وجود الشيء ،  
كما يفعل بالنسبة للمبادئ ، لأن وجود الشيء هو مبدأ ونقطة ابتداء . ومع ذلك فإن  
من المبادئ ما قد اكتشف وعرف بالاستقراء ، ومنها ما اكتشف بالحساسية ،  
وأخرى بنوع من العادة ، وأخرى تأتي من أصل آخر . فيلزم تعلم معالجة كل واحد  
من هذه المبادئ بالطريقة التي توافق طبعه ، وذلك أفضل ما يبدل من العناية لتجويد  
بيانها . إن لهذه المبادئ أهمية كبرى في الاستنتاجات وفي النتائج التي تستخرج  
منها . فقد أصاب من قال : إن المبدأ أو البداية هو أكثر من النصف في كل شيء ،  
وإنه وحده يكفي لإيضاح كثير من التقط في المسائل التي يتناقش فيها .

- خشية أن تصبح مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها - معارضة موجودة في المتن وقد  
حاولت أن أحصلها .

- § ٣ - وجود الشيء هو مبدأ - راجع النظرية بعينها فيما سبق ب ٢ ف ٩  
- بالاستقراء ... بالحساسية - أنظر القياس الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٨٦ وما بعدها من ترجحي .  
- بنوع من العادة - لأجل المبادئ الأخلاقية .  
- من أصل آخر - هذا مهم .  
- البداية أكثر من النصف - مثل يستشهد به أرسطو في كثير من المواطن وهو حق ، ر . « تفهيد  
الفسطاطيين » ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجحي . السياحة ك ٨ ب ٣ ف ٢ ص ٤٠٨ من ترجحي  
الطبعة الثانية .

## الباب السادس

التدليل على صحة حدّ السعادة الذى عرض آتفا - لإدراك هذا التعريف ادراكا تاما يلزم تعريبه من المحمولات المختلفة للسعادة التى يحملها عليها النوام . - تنقسم الخيارات إلى ثلاثة أنواع : خيارات البدن ، وخيارات النفس ، والخيارات الخارجية - السعادة تستلزم القاطبة حتما - القاطبة التى تسيرها الفضيلة هى الشرط الأعلى لسعادة الإنسان ، ومع ذلك فإن الخيارات الخارجية تتم السعادة أيضا ، فهى تواج ضرورية لها على ما يظهر .

§ ١ - لأجل فهم المبدأ المقترز هنا حتى يفهمه لا ينبغي التمسك فقط بالنتيجة التى وصلنا إليها ، ولا بالعناصر التى يتركب منها حدّ السعادة الذى أعطيناه ، بل يلزم زيادة على ذلك الاستئارة بالاعتداد بالمحمولات التى تحمل عليها السعادة فى العادة ، لأن الحقائق الواقعية هى دائما متفقة مع التعريف الصحيح . وإن الحق سرمان ما يكون على خلاف مع الباطل . § ٢ - مع أن الخيارات قد قسمت إلى ثلاثة أنواع : خيارات خارجية ، وخيارات النفس ، وخيارات البدن ، فإن خيارات النفس هى فى نظرنا تلك التى نسميها على الأخص وعلى الأفضل خيارات .

— الباب السادس - الأدب الكبير ، الكتاب الأول الباب الثانى . الأدب الى أويديم ، الكتاب الأول الباب السادس والسابع .

§ ١ - بالاعتداد بالمحمولات - قد أثرت هذا الحق وإن لم يكن بالضبط هو الذى اختاره المقصرون على العموم . وإن تعبير الحق هو غير محدد بالضرورة ، ولما كان فى وصى اختيار التعبير ، فقد التزمت هذا التعبير الذى يظهر لى أنه أكثر مطابقة لمعادات أرسطو ، ويمكن الحد ما أن يتبنى مع جهى النظر جميعا . وقد فهم فى غالب الأحيان أن المقصود هنا الآراء التى ارتأها فى السعادة الفلاسفة أو الناس على وجه العموم . وهذا المعنى يميزه بالجزء لا بالكل ما سئل فى هذا الباب ، وإن ترجى لفظة مترقدة كمجادة الحق .

§ ٢ - مع أن الخيارات قد قسمت - هذا التقسيم ليس هو تقسيم أعلامون تماما الذى يقسم الخيارات المختلفة إلى خيارات انسانية وخيارات الحيية . وقد يظهر أن هذا التقسيم ليس من عمل أرسطو .

فإن تمرقنا يسند الى النفس الخواص والأفعال التي تسيرها النفس وحدها .  
ويمكننا أن نقول : إن هذا الحقد جيد مادام أنه مطابق لذلك الرأي القديم جدًا  
والمقبول بالاجماع عند جميع أولئك الذين يستغلون بالفلسفة . § ٣ — كذلك حق  
ما قلناه من أن بعض استمالات خواصنا وبعض أفعالنا هي الفرض الحق للحياة .  
لأن هذا الفرض حينئذ يكون حلالا في خيرات النفس وليس في الخيرات الخارجية .  
§ ٤ — وإن ما يؤيد حقدنا هو أن الابنابن السعيد يتبس عادة بالانسان الذي  
يسير سيرة حسنة ويفلح ، وما يسمى اذن السعادة هو ضرب من الفلاح والصلاح .  
§ ٥ — حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة يظهر أنها مجمعة  
في الحقد الذي وفيناه لها . لأن عند هؤلاء السعادة هي من الفضيلة ، وعند أولئك  
هي من التبصر ، وعند البعض هي الحكمة ، وعند آخرين هي كل ذلك مجتمعا ،  
أو شيء من ذلك يضم اليه اللذة أو على الأقل ليس مجزئا من اللذة . ومنهم آخرون  
يريدون أن يدخلوا في هذه الدائرة — التي قد بلغت من السعة هذا المبلغ — وفرة  
الخيرات الخارجية .

الخاص ، ففي أدب أوديم ، الخيرات مقسمة الى نوعين فقط : خيرات في النفس ، وخيرات خارجة عن  
النفس . الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١ وهذا القسم الأخير أكثر موافقة لقسم أفلاطون .

§ ٣ — لقد قلنا — ر . ما سبق ك ٤ ف ٤

— الفرض حالا في خيرات النفس — هذا هو المبدأ الحقيقي . ولكن أرسطو لم يقرمه دائما . وذلك لأنه  
يخلط السعادة بفرض الحياة نفسه التي يجعله غالبا يميل الى الخيرات المادية .

§ ٥ — ومنهم آخرون — يظهر أن أرسطو ييب عليهم ، في حين أنه هو نفسه قد رجع أكثر من مرة  
الى هذا الرأي .

§ ٦ - ومن بين هذه الآراء بعضها أيده أنصار عديدون منذ زمان طويل .  
والأخرى لم يؤيدها إلا بعض رجال قليلو العدد ولكنهم مشهورون . ومن المقول  
أن نفرض أن الأولين والآخرين على السواء لم يقعوا في الخطأ في جميع النقط ، وأنهم  
على الأقل قد أتعمو النظر في بعضها بل في الجميع .

§ ٧ - بدأ حدنا مقبول عند أولئك الذين يزعمون أن السعادة هي الفضيلة ،  
أو على الأقل فضيلة ما ، لأن " فاعلية النفس المطابقة للفضيلة " هي أيضا جزء من  
الفضيلة . § ٨ - ولكنه ليس سواء البتة أن يوضع الخير الأعلى في حياة بعض  
الملكات ، أو في استعمالها أي في مجرد القابلية ، أو في الفعل ذاته . إن القابلية يمكن أن  
توجد في الحقيقة من غير أن تنتج أي خير ، مثال ذلك في رجل ينام ، أو في رجل  
يبقى غير عامل لأي سبب آخر . أما الفعل فهو على ضد ذلك لا يمكن البتة أن يكون  
في هذه الحالة مادام أنه بالضرورة يُفعل ، وأنه فوق ذلك يفعل حسنا . إن الأمر هنا  
كالحال في الألعاب الأولمبية . فليس أجمل الرجال وأقواهم هم الذين يأخذون التاج .

§ ٦ - ومن المقول أن نفرض - مبدأ انتقاد حسن جميل قد استعمله أرسطو دائما . وهو الذي  
أفاده شخصيا بهذا ، إذ نفرض " لينتر " الى تركيزه وتكوين شهرته والتوفيق بينه وبين العلم الحديث .  
هذا المبدأ يشرف طائفة أرسطو ، كما يشرف الذين يطبقونه في العمل . فان من الكبير الذي لا يطلق أن  
يشن المرء أنه الوحيد في اكتشاف الحق وفهمه .

§ ٧ - فاعلية النفس المطابقة للفضيلة - هذا هو الحق الذي أداه أرسطو فيما سبق في آخر الباب الرابع

ف ١٤

§ ٨ - في حياة أرق استعمال - هذا تمييز عميق نفرد به أرسطو . وإنه أحد الأصول الرئيسة عنده  
للتمايز بها . وهو أول من فصل بوضوح بين القوة وبين الفعل ، أعني بين الممكن وبين الواقع .  
- كالحال في الألعاب الأولمبية - مقارنة حسنة جميلة وفكر صحيح جدا ما . رد الأدب الى أوديم

ل ٢ ب ١ ف ١١

إنه لا يأخذه إلا المتنافسون الذين يشتركون في المنازلة . فبينهم فقط يكون الظافر . كذلك أولئك الذين يسعون سيرة صالحة هم الذين يستطيعون أن يتطلعون في الحياة إلى المجد وإلى السعادة . § ٩ — على أن عيشة الناس الذين يحسنون العمل هي بذاتها مليحة بالمحاسن . أن يكون الإنسان مسرورا ، تلك ظاهرة تتعلق بالروح على جهة الاختصاص . وإن الشيء يكون ذا محاسن في نظرنا حينما يمكن أن يقال عليه : إننا نحبه . فالحصان مثلا يسر من يحب الخيل ، والمسرح يسر الذي يحب المسارح ، كذلك الأشياء العادلة تسر الذي يحب العدل ، وعلى وجه أعم ، الأفعال الفاضلة تسر من يحب التفضيلة . § ١٠ — إذا كانت لذات العالمى هي متباينة ومتضادة فيما بينها ، فذلك لأنها ليست بطبيعتها لذات حقة . إن النفوس الصالحة التي تحب الجليل لا تشذوق إلا اللذات التي هي بطبيعتها لذات حقة . وهذه هي كل الأفعال المطابقة للفضيلة . إنها تعجب تلك القلوب الصحيحة وتحبها فقط بذاتها . § ١١ — فإن حياة هؤلاء الرجال الكرام لا حاجة بها أصلا إلى اللذة تأتي فتتضم إليها كنوع من الملحق أو التهمة ، بل هي تحمل في نفسها اللذة ، لأنه بصرف النظر عن كل ما أسلفنا آنفا يمكن أن يضاف أن ذلك الذي لا يبعد اللذة في الأعمال الفاضلة ليس في الحق

§ ٩ — هي بذاتها مليحة بالمحاسن — في هذا طعن على نظرية السعادة كما سيوردها أرسطو فيما بعد . إن رضا النفس هذا المثلو بالمحاسن لمن يشعر به هو الخير الأعلى . إنه مكف بذاته ولا حاجة به إلى شئ خارجي .

§ ١١ — لا حاجة بها أصلا — هذا بعض نظرية أفلاطون ، وهذا هو كل الرواقية في علم الأخلاق . وإن أرسطو يظهر في هذا المقام شدة ليست عادية عنده ، وإلى الأبد ما آكون عن لومه عليا . وهذا يدفع انتقاد ” بركر “ وبعض الآخرين .

فاضلا، كما أنه لا يمكن أن يسمى عادلا ذلك الذي لا يبره أن يقيم العدل، ولا سخيا ذلك الذي لا يبره أن يياثر أفعال السخاء وهلم جرا .

§ ١٢ — اذا سمع ذلك كانت الأعمال المطابقة للفضيلة التي هي في ذاتها اللذات الحقة للانسان ليست فقط مقبولة، بل هي أيضا حسنة جميلة . وإنها لأحسن وأجمل من جميع الأشياء، كل منها في نوعه لو كان الانسان الفاضل مع ذلك يعرف أن يقدرها حق قدرها ، ويقدرها على وجه ما ينبغي كما قلنا . § ١٣ — وعلى هذا اذن تكون السعادة هي أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألد ما يكون، في آن واحد، لأنه لا ينبغي أن يفصل شيء من كل ذلك كما فعل "ديلوس" .

العدل أجمل ما يكون والصحة أحسن ما يكون  
والحصول على ما يجب هو ألد ما يكون للقلب .

ولكن كل هذه المزايا توجد مجتمعة في الأعمال الصالحة ، في أحسن أعمال الانسان ، ومجموع هذه الأفعال ، أو على الأقل الفعل الوحيد الذي هو الأحسن والأجمل من بين جميع الأثر، هذا هو ما نسميه السعادة .

§ ١٢ — اللذات الحقة للانسان — كان يمكنه أن يضيف الى ذلك "ووظيفته الحقة" ليلخص بذلك النظرية المتقدمة المتفقة بوظيفة الانسان الخاصة .

§ ١٣ — أحسن ما يكون — يظهر أنه يتج من كل ما تقدم أن أحسن ما في الانسان هو التفاعلية الفاضلة وليس هو السعادة .

— لا ينبغي أن يفصل شيء من كل ذلك — ربما يكون إدماج ( كل ذلك ) خطأ أيضا ، لأن هذا الإدماج يؤدي ضرورة تقريبا الى الخلط الآتي الذي يسطر أهمية أكثر من اللازم للبررات الخارجية .

— العدل أجمل ما يكون — هذه الأبيات استشهد بها أيضا في أول الأدب الى أو يديم بحرف طفيف .  
وتوجد أيضا في أشرار "توفغيس" ر . ص ٢٢ أو ٢٥٥ تبا لاختلاف الطبعين .

§ ١٤ - ومع ذلك فالسعادة لأجل أن تكون تامة يظهر أنها لا تستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية كما تبيننا الى ذلك . ومن المحال أو على الأقل من غير السهل أن يفعل الانسان الخير اذا كان مجزوا عن كل شيء . ففى طائفة من الأشياء الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى آلات لا غنى عنها . § ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضا يكون الحرمان منها مفسدا لسعادة الناس الذين تموزهم تلك الأشياء : شرف المولد، وعائلة سعيدة، والجمال . فانه لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد متى كان من الخلقة على تشوه كرهه، أو كان ردىء المولد، أو كان فريداً وغيرذى ولد، وربما كان أقل من ذلك أيضا أن يستطاع القول على انسان إنه سعيد اذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدوا الأخلاق، أو اذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضلاء .

§ ١٦ - على هذا اذن نكرر أن هذه الملحقات النافعة لازمة للسعادة بحسب الظاهر . ومن أجل ذلك يلتبس حسن الحظ بالسعادة عند بعضهم كما تلبس السعادة بالفضيلة عند آخرين .

§ ١٤ - لا يستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية - هذا حق بالنسبة للسعادة على المعنى العامى لهذه الكلمة، وليس كذلك بالنسبة للفضيلة . ولم يكن مثل عبرة مقراط يبيع ، فانه بدون أى خير من الخيرات الخارجية كان فى الواقع أسعد الناس وأفضلهم فى آن واحد .

- كما تبيننا الى ذلك - يظهر على صفة هذا أن أرسطو يبدى رأيا مضادا بالمرة .

- من المحال - هذا نظر فى التعبير حصصه أرسطو فى الحال .

§ ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضا - هذا انحراف أكثر فأكثر من الفضيلة : أن يجمع بين شروط السعادة، فليس هذا هو المعنى الذى يظهر على أرسطو بادئ بدء أنه يفهم به السعادة، بل المعنى الذى يفهمها به العامى . أما الفكرة فلا شك فى أنها ليست باطلة . والسعادة هى فى الواقع تقتضى كل هذه الشروط ، أنه لا يفتنى أن يجعل منها النرض الأعلى لحياة مادام أنها مفهومة هكذا ، وأن يجعل بينها وبين الفضيلة اتحاد .

§ ١٦ - هذه الملحقات النافعة - يظهر على أرسطو فى سبيل أنه يهدرها ، أو على الأقل كان يفترض أن السعادة يمكن أن تستغنى عنها ، والتناقص ظاهر ويمكن اعتباره خطيرا .

### الباب السابع

السعادة ليست مطلوبة للمصادقة، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا - شرف السعادة المهمة على هذا المعنى - هذه النظرية تأتلف تماما مع الفرض الذي ترى اليه السياسة - الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذي يمكن أن يكون سعيدا، لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة - لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومعرضا الى نكبات الجسد - هل يشر الانسان بالخير والشرور بعد الموت ؟

§ ١ - ذلك هو أيضا ما جعلهم يتساءلون عما اذا كان ممكنا تعليم الانسان أن يكون سعيدا، وأن يكسب السعادة بمادات معينة، وأن يصل اليها بطريقة أخرى مشابهة، أو ما اذا كانت السعادة هي بالأولى نتيجة لمنحة الهية ما، بل ربما كانت نتيجة المصادفة . § ٢ - والواقع أنه اذا كان في الدنيا هبة ما يهبها الآلهة للناس، أمكن الاعتقاد جزئا بأن السعادة هي نعمة تأتيها من لئهم . وإن الانسان ليرحب بهذه العقيدة، لأنه لا شيء عنده أرفع من ذلك . § ٣ - على أنى لا أستبطن هذه المسئلة التي قد تتعلق على الخصوص بنوع آخر من أنواع الدراسة . ولكنى أقول : إنه اذا كانت السعادة لم يقصر أمرها على أنها مرسله الينا من لدن الآلهة، واذا كا

- الباب السابع - ليس له مقابل في الأدب الكبير، وأما في الأدب ال اأريديم فهو ك ١ ب ١ و ٢

§ ١ - يتساءلون - أرسطو ينى أعلاطون بهذا . فان سقراط يسأله في «مينون» وفي «فروطاغوراس» وفي «الجمهورية» عما اذا كان يمكن تعليم الفضيلة، ولكن لما أن أرسطو لا يفرق غالبا بين الفضيلة والسعادة صار موضوع السؤال واحدا بيه . فاذا كان يمكن تعليم الفضيلة، فانه يمكن تعليم السعادة وإياها في آن واحد . وانى لا أدرى لماذا يجد «غرف» هذا البحث غير مفيد . يظهر لنا أنه على حد ذلك عمل جدا، لأنه اذا أمكن للسعادة أن تصير مادة تعليم، كاد يسهل تحصيلها على الناس كالملم . ويمكن إرجاع هذا الفن المهم الى قواعد مضبوطة يتنعم منها الجنس البشرى كثيرا . ولكنه لاشيء من ذلك مع الأسف .

§ ٣ - بنوع آخر من أنواع الدراسة - قد يكون من الصعب تعيين المؤلف الذى ذكر فيه أرسطو هذه المسئلة إن كان قد عالجها . ولم يزد «أسطراط» على أن قال إن المقصود هو الاقرب ونظريته العناية بالالهية .



نحصلها بمزاولة الفضيلة أو بتعلم طويل أو بجهد مستمر ، فذلك لا يمنع من أنها إحدى الأشياء الأقدس ما يكون في دنيا ما دام أن ثمن الفضيلة وغرضها هما بالبداهة شيء نفيس قدسى ونعيم حقيقى . § ٤ — أضيف الى هذا أن السعادة هى بوجه ما ممكنة المثال لنا جميعا ، لأن من الممكن لكل انسان أن يصل الى السعادة بدراسة ما وبمنايات ملائمة ، إلا أن تكون الطبيعة قد صيرته تماما غير أهل لأية فضيلة . § ٥ — اذا كان الأحسن هو اكتساب السعادة بهذا الثمن أولى من نسبتها الى مجرد الاتفاق ، فان العقل يحملنا على افتراض أن بهذه المثابة في الواقع يمكن للانسان أن يصير سعيدا ما دام أن الأشياء التى نتبع قوانين الطبيعة هى دائما بالطبع أجمل ما يمكن أن تكون . § ٦ — فالقاعدة نفسها تنطبق على جميع الفنون وعلى جميع العلل وخصوصا على العلة الأكل ما يكون . لأنه يكون محالا أن يتصور أن أعظم وأجمل ما يكون هو مسلم للاتفاق . § ٧ — ان حل النظرية التى نضعها هنا يظهر بكل جلاء من التعريف نفسه الذى أعطيناه للسعادة . قلنا إن السعادة هى فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة . وأما عن الخيرات الأخرى فانها إما أن توجد بالضرورة

§ ٤ — أن السعادة هى ... ممكنة المثال لنا جميعا — فكرة حقة وممّزة بما . وإن مشهد الحياة ليحبها قدر الكفاية ، وليس ثمة وضع لا تجد فيه نفس خيرة شيئا من السعادة .

§ ٥ — اذا كان الأحسن — يقرر أرسطو أن السعادة تتعلق بالانسان بهذا السبب الوحيد : أن الأحسن أن تكون كذلك . وتلك تحية موجهة الى كرم طبعتنا وأهلينا ، وإلى فضل الله الذى أراد أن نسطيعنا إياها . — التى نتبع قوانين الطبيعة — هذا هو التفاضل الحقيقى ، وهذا المبدأ هو الذى أكثر أرسطو من استعماله في علم الطبيعة . وإياه ليس كله له ، بل إن أعلامه قد طبقه بطريقة أرقى من ذلك في المسائل الأخلاقية بجمله «المثال» (المقول الكل) خبر هو أرق جميع «المثل» (المقولات الكلية) وأوسعها .

§ ٧ — فلما — فإمر ب ٤ ف ١٤

داخلة في السعادة، وإما أن نعين عليها كمساعدات وكآلات طبيعية نافعة. § ٨ - على أن هذا هو موافق تماما لما كنا نقوله في بداية هذا المؤلف، فإن غرض السياسة كما قد كنا فهمناها هو أعلى الجميع، وعنايتها الأصلية هي بتكوين نفوس أهالي الوطن وتعليمهم - بتحسين حالهم - تماطى جميع الفضائل. § ٩ - فنحن حينئذ لا نستطيع أن نقول سعيدا على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان، لأنه ولا واحد منها جدير بهذه الفاعلية الثمينة التي نخص بها الإنسان. § ١٠ - ولهذا السبب أيضا لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد، فإن سنه ما زالت لا تسمح بالأعمال التي ترتب السعادة، وإن الأطفال الذين يطبق عليهم أحيانا هذا التمييز لا يمكن أن يقال عليهم إنهم سعداء إلا بسبب ما يعطون من الأمل فيهم، ما دام كما كنا سابقا يلزم

- داخلة في السعادة - التي هي كذلك متحدة مع الفضيلة.

§ ٨ - في بداية هذا المؤلف - ب ١ ف ٩

- عنايتنا الأصلية هي بتكوين نفوس - واضح أن هذا ليس من عمل السياسة. وقد انخفض أرسطو بأن خصص لها موضوعا على هذا القدر من الطول. وإن مشاهدة الحكومات التي كان يراها، والتي أجاد وصفها كان يمكن أن تثبت له خطأ. لا أقول: إن السياسة لا تنصدي أحيانا إلى أعمال من هذا النوع، ولكنها لم تنجح فيها، وإن المثل الذي تقدمه "أسبرطة" مهما كان عظيما من بعض الوجوه بين كيف أن هذه المجهودات التي تبذلها السياسة عاجزة. وليس معنى ذلك أن السياسة لا يمكن أن تسير النفوس بوجه ما وترقيها وتقويتها. ولكنها ليست هي التي تكوّننا بل علم الأخلاق.

§ ٩ - لا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان - هذا اعتبار سهل بقدر ما هو حق، ولكنه لا ينفذ إليه على العموم، فكم مرة لا يحسد الإنسان بهاية قلبه هذه السعادة المزعومة للحيوانات! راجع فيها بدء هذه الفكرة عنها ك ١٠ ب ٨ في آخره.

§ ١٠ - لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد - قضية مشككة على ما يظهر. وإنها لصادقة تماما من جهة النظر التي يضع أرسطو نفسه فيها.

للسعادة شرطاً لها: شرط فضيلة تامة، وشرط حياة تامة . § ١١ - ان في مجرى الحياة كثيراً من تقلب الأمور واختلاف الحظوظ، فيجوز بعد رغد من العيش طويل المدى أن يرى المرء شيخوخته تسقط في مصائب كبرى كما تروى القصة الخرافية عن "برام" في القصائد الحماسية، ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيداً رجلاً تقلب في النعم وانهى أمره الى مثل هذا البؤس . § ١٢ - فهل معنى هذا حينئذ أنه لا ينبغي أن يقال على رجل إنه سعيد ما دام لا يزال حياً، وإنه جرباً على حكمة "سولون" فينبى دائماً الانتظار ورجى النهاية . § ١٣ - ولكن اذا لزم قبول هذه النظرية، أفلا يكون إذن الانسان سعيداً إلا بعد أن يموت . أليس ذلك سخافة بينة خصوصاً متى تقتز - كما يقول - أن السعادة هي استعمال ما للفاعلية .

- وشرط حياة تامة - لم يتكلم أرسطو فيما مضى على هذا الشرط الثاني، وحسنا فعل، لأنه ليس ضرورياً أبداً للسعادة، ويمكن أن توجه له هنا الممارسة التي وجهها هو نفسه آخاً الى أفلاطون . راجع ٣ ف ٦ فان المدة لا تعمل شيطاً في أمر السعادة الا في انها قد أقامت زمناً أطول . ويمكن مع ذلك مراجعة هذه النظرية المكررة في الأدب الكبير ك ١ ف ٤ وفي الأدب الى أوديم ك ١ ب ١ § ١١ - في القصائد الحماسية . وفي بعض النسخ المخطوطة : "في القصائد الطروادية أى القصائد المتعلقة بطروادة" . ولا فرق في اللغة اليونانية بين الرايتين إلا حرف واحد . - ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيداً - لا تدرى لماذا . وبإية ما يقال أن هذا الرجل لم يكن سعيداً كل حياته .

§ ١٢ - جرباً على حكمة "سولون" - وهي مذكورة أيضاً في الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١ ف ١٠ ولقد ذكر "هيرودوت" على طولها محاورة "سولون" و "فريزوس" و "كبير" الباب الثلاثون وما يليه ص ٩ وما بعدها من طلبة "ديدو" وان أرسطو يستعير من "هيرودوت" معلومات كثيرة . § ١٣ - بعد أن يموت - نتيجة غير مضبوطة . في رأى "سولون" لا يمكن أن يقال عن الانسان إلا بعد موته انه كان سعيداً أو غير سعيد طوال حياته . ومع ذلك فان أرسطو سيحدد هو نفسه بهذه الحدود فائدة هذا الحكم .

§ ١٤ - إذا كنا لا نستطيع أن نسلم بأن الانسان لا يكون سعيدا إلا بعد الموت و"سولون" لا يدعى ذلك أيضا، وإذا كنا نريد أن نقول فقط إنه لا يمكن أن نسمى انسانا سعيدا على وجه التأكيد إلا حينما يكون بمعزل عن مصائب جميع الشرور وجميع صروف الدهر، فإن هذا الرأي الضيق الى هذا الحد لا يثبت أن يكون أيضا مادة للخلاف. يظهر في الواقع في هذا المذهب أنه يبقى بعد الموت خيرات وشرور سوف يعانيها الانسان كما يعانيها مدة الحياة بدون أن يحمها شخصيا مع ذلك، مثلا التكريم والاهانة، أو بطريقة أهم أنواع النجاح وبوائق الدهر التي تقع لأولادنا وذرائنا.

§ ١٥ - هذا أمر يدعو للهمة فيما يظهر ما دام أنه يمكن أن الانسان قد كان سعيدا طوال حياته بما فيها الشيخوخة ويجوز فوق ذلك ان يموت في النعم نفسه، ويمكن في آن واحد أن يشعر بطائفة من المصائب في أشخاص ذريته. ويجوز أن من بينهم من كانوا فضلاء وتمتعوا بالخط الذي يستحقون، وآخرون يجوز أن يكونوا في حظ مضاد تماما، لأن من البين أن الأبناء يمكن أن يختلفوا تماما عن آبائهم على وجه من وجوه النظر. لكن من غير المعقول التسليم بأن انسانا حتى بعد موته يستطيع أن يشعر مع ذريته بهذه التقلبات المختلفة، وأن يكون بحضرتهم تارة سعيدا وتارة شقيا.

§ ١٦ - وفي الحق ان من جهة، ليس أقل استحالة أن يفترض أن لا شيء مما يمس الأبناء لا يمكن ولا لحظة واحدة أن يصعد الى آبائهم.

§ ١٤ - يظهر في الواقع -- هذه هي النتيجة بيننا في أسلوب آخر. وهي على ذلك ليست مقبولة أكثر من الأخرى.

§ ١٥ - هذا أمر يدعو للهمة فيما يظهر - إنما هو أرسطو الذي يستند هذه الفكرة الى "سولون" لأن حكمة لا تذهب الى هذا الحد.

§ ١٦ - ليس أقل استحالة - أرسطو يترك المسألة محلّا للتردد. والواقع أنه يكون من الصعب حلها تماما - راجع فيما على الباب التاسع حيث يتجلى بعض هذه المناقشة ثانيا.

## الباب الثامن

لا حاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد . فان القضية هي علة السعادة الحققة . وليس شئ أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة - التميز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلها - ان المهن تقوى الفضيلة وتزدها ، فان امرأ التلميذ لا يكون بانسا البتة . بشاشة الحكيم وثبات خلقه - ضرورة التغيرات الخارجية الى حد معين .

§ ١ - لنمد الى المسئلة الأولى التي كنا وضعناها لأنفسنا فيما سبق . فلها يمكن بسهولة جداً أن تساعد على حل هذه التي نضعها الآن .

§ ٢ - اذا كان يلزم دائماً الانتظار ورفي النهاية ، واذا كان هنالك فقط يستطاع إعلان سعادة الناس ، لالأنهم يكونون كذلك في هذه اللحظة عينها ، ولكن لأنهم قد كانوا كذلك قبلاً ، فكيف لا يكون سخيفا حينما يكون رجل هو في الحال سعيداً أن لا نتعرف - فيما يخصه - بحق لا نزاع فيه ؟ حجة باطلة أن يقال إنه لا يراد البتة إعلان كون الناس سعداء ما داموا أحياء خشية تبدل الحال الذي يجوز أن يطرأ ، وأن يدعى أن الفكرة التي يتخذونها من السعادة تمثلها أماننا كشيء ثابت لا يتغير بسهولة . وأخيراً أن لاحظ غالباً التقلبات المختلفة بالنسبة لشخص واحد بعينه .

§ ١ - المسئلة الأولى - وهي ما اذا كانت السعادة تتعلق بالانسان وبسلوكه ، أو ما اذا كانت مصادفة بسيطة أو هبة من الله .

- التي نضعها الآن - وهي ما اذا كان يجب انتظار موت الانسان كما كان يريد "مولون" يمكن القول بأنه كان سعيداً أو شقياً .

§ ٢ - كيف لا يكون سخيفاً - هذا هو الحق . ويمكن أن يفهم بسهولة أن أرسطو كان يمكنه أن يورفر على نفسه هذه المناقشة ليصل الى نتيجة سهلة رقيقة الحال كهذه .

§ ٣ - على هذا القياس يكون جليا أننا اذا أردنا أن نتبع حظوظ إنسان ، وقع لنا أن نقول على الشخص الواحد سعيدا وشقيا ، جاعلين الرجل السعيد نوعا من الحرياء ذا طبع متغير مؤذن بالسقوط . § ٤ - لكن ماذا ! أمن الحكمة إذن أن نعلق أهمية كبرى على الحظوظ المتعاقبة للناس ؟ ليس في هذه الحظوظ توجد السعادة أو الشقاء فان الحياة الانسانية معرضة لهذه البوائق التي لا يمكن اتقاؤها كما قلنا ، ولكن الأعمال الفاضلة وحدها هي صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة ، كما أن الأعمال المضادة هي التي تحكم بالحالة المضادة . § ٥ - إن المسئلة نفسها التي تثير تأثرها الآن شاهد جديد يؤكد حدثنا للسعادة .

كلا ، إنه ليس في الأشياء الانسانية ما هو ثابت ومضمون الى حد ما هي عليه الأعمال الفاضلة ومعاطاة الفضيلة . يظهر لنا أن هذه الأعمال أثبت من العلم نفسه ، وفوق ذلك أن من بين جميع عادات الفضيلة أيتها أشد إعلاء لقدر الانسان هي أيضا أبقاها . ذلك لأن فيها على الخصوص يجب الناس المبخوتون حقيقة أن يعيشوا عيشة أثبت ما يكون . هذا هو بالبدهي السبب في أنهم لا ينسون البتة أن يزاولوها .

§ ٣ - نوطا من الحرياء - تشبه حسن جميل خصوصا لأن أرسطولا يستدل في أسلوبه شيئا من هذه الأساليب الانشائية الا نادرا .

§ ٤ - الأعمال الفاضلة - نظرية صادقة تماما ، ولكنها لا تنفق تماما ما قاله أرسطو فسبق على السعادة .

- وحدها صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة - لم يذهب الرواقيون الى أبعد من ذلك .

§ ٥ - ليس في الأشياء الانسانية - تكريم جميل لفضيلة .

- المبخوتون حقيقة - أو عبارة أخرى السعداء حقيقة وهم أهل لذلك .

§ ٦ — حيثخذ هذا النبات الذى نطلبه هو نبات الانسان السعيد، وإنه سيحفظ به طوال حياته بأسرها . إنه لن يفعل ولن يعتبر إلا ما هو مطابق للفضيلة، أو على الأقل إنه سيمتلق به أكثر من كل ما عداه . إنه سيحتمل صروف القدر بدم بارد عجيب . ذلك الانسان سيعرف دائماً أن يقابل كل المحن بالتسليم مع الكرامة ، فان فضيلته المخلصة لا شائبة فيها، وإنه كما يقال مريح القاعدة .

§ ٧ — لما كانت عوارض القدر عديدة جداً وذات أهمية مختلفة جداً تارة كبيرة وتارة صغيرة، كانت ضروب النجاح القليلة الأهمية والمصائب الخفيفة كلها بالبداهة تكاد تكون غير ذات أثر فى مجرى الحياة . ولكن الحوادث ذوات الشأن والمتكررة اذا كانت ملائمة تصير الحياة أكثر سمادة لأنها تساعد بالطبع على تعجيلها، كما أن كيفية تصرفها تعلى بهاء جديدا للفضيلة . فاذا كانت على ضد ذلك غير ملائمة فانها تحطم السمادة وتكرر صفاءها، لأنها تحمل معها أحرانا وتكون فى كثير من الأحوال عقبات فى سبيل نشاطنا . ولكن الفضيلة فى هذه المحن نفسها تلمع بكل بهائها حينما يحتمل المرء بنفس طيبة شدائد عظيمة متعددة، لا يهدم حساسية ولكن بكرم وكبر نفس . § ٨ — اذا كانت أعمال الفضيلة هى التى تحكم نهائيا فى حياة

§ ٦ — نظريات هذه الفقرة مذكورة فى السياسة ك ٦ ب ٩ ف ٢ ص ٣٢٩ من طبعتنا الثانية .  
— مريح القاعدة — هذه الحكاية هى من عند "سيويند" لا من قلم أرسطو الذى هو مع ذلك يستعمل هنا عبارات الشاعر نفسها . وقد استشهد بها أفلاطون أيضا فى "فروطاغوراس" ص ٧٤ من ترجمة كوزان .  
وأرسطو يذكرها فى البيان (الخطابة) ك ٣ ف ٢ ص ١٤١١ من طبعة برلين . ولكنه لم يذكر فيه اسم "سيويند" .  
على أنى وأنا أترجم "مريح القاعدة" زدت على النص اليونانى فقط "القاعدة" لأنه معنى فقط "مريح" .  
§ ٧ — لا يهدم حساسية — هذا المحصر ضرورى جداً، ولم يعرف الرواقيون أن يأخروا به دائماً كما يفعل أرسطو .

الانسانية كما قلنا آنفا فان الرجل الشريف الذى لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتة أن يصير بأشأ ما دام أنه لن يرتكب البتة أفعالا مذمومة وسيئة . وعلى رأينا أن الانسان الفاضل حقا ، الانسان الحكيم حقا يعرف أن يطبق جميع تعليلات الدهر من غير أن يفقد شيئا من كرامته . إنه يعرف دائما أن ينفع بالظروف أحسن انتفاع ممكن ، كالفائد الطيب يعرف أن يستعمل الجيش الذى تحت أوامره بالطريق الأنفع فى الحرب وكالسكراف يعرف أن يصنع أحسن حذاء بالجلد الذى يقدم له وكما يفعل فى صناعته كل ذى فن . § ٩ — اذا كان هذا حقا فالرجل السعيد بأنه صالح لا يكون شقيا البتة على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا اذا وقع بالمصادفة فى مثل مصائب ”پريام“ . ولكنه على الأقل ليس له ألف لون ، ولا يتغير من لحظة الى أخرى . إنه لا يترزع بسهولة فى سعادته ، ولا يكفى فى فقدة إياها أن يصادف عثرات الحظ العادية بل يلزم لذلك أكبر المصائب وأكثرها عددا . وفى مقابل ذلك متى خرج من هذه المحن فهو لا يرجع سعيدا فى قليل من الزمن ودفعة واحدة بعد احتمالها ، ولكنه اذا قدر أنه صار سعيدا ثانية فذلك لا يكون إلا بعد مدة طويلة من الزمن فى خلالها يكون قد أصاب على التوالى العظيم الباهر من صنوف رغد العيش .

§ ١٠ — ماذا يتمتعنا إذن من أن نصريح بأن الانسان السعيد هو ذلك الذى

§ ٨ — لا يمكن أن يصير بأشأ — هذا مبدأ أفلوطين ورواق .

§ ٩ — على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا . من الصعب جدا تحصيل الفروق الدقيقة فى التعبيرات اليونانية ، فان اللفظ الذى ترجمناه ”أسعد حظا“ يظهر أنه يعطى معنى أرق فى درجات السعادة من لفظ ”سعيد“ .

— ليس له ألف لون — هذا هو المعنى الذى ذكر فى ب ٨ ف ٣ بالتشبيه بالخرباء .



يسير دائما على مقتضى التفضيلة الكاملة، في حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالخيرات الخارجية، لاطوال زمن ما، ولكن في كل حياته؟ أم ينبغي أيضا إضافة هذا الشرط الصريح: أنه يجب أن يعيش على الاستمرار في هذا الرغد، وأن يموت في وضع ليس أقل ملاءمة ما دام أن المستقبل غير معروف لنا، وأن السعادة كما نفهمها هي غاية وشيء نهائي تماما من جميع الوجوه؟ § ١١ — اذا سمحت كل هذه الاعتبارات، فالتنا نسمى سعداء بين الأحياء أولئك الذين يتمتعون أو سيتمتعون بجميع الخيرات التي جئنا على بيانها. ومع ذلك ليكن معلوما أني حينما أقول سعيدا فذلك دائما بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه. ولكنني لا ألح بعدد على هذا الموضوع.

§ ١٠ — في حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالخيرات الخارجية — هذا يناقض ما قاله أرسطو آثما، إذ يؤكد أن التفضيلة وحدها هي التي تقضي نهائيا بسعادة الانسان. — ولكن في كل حراثة — تناقض آخر ليس أقل من السابق، فقد رجع أرسطو تماما تقريبا إلى فكرة "سولون" التي كان ينهى عليها آثما.

§ ١١ — بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه — قيد حكيم للغاية، فكثيرا ما تفتت الناس السعادة من جراء تلك الفكرة الغالبة التي في قلوبهم منها. فلو كانوا أكثر اعتدالا في رغباتهم، لكانوا أكثر سعادة.

## الباب التاسع

في أن حظ أولادنا وأصدقائنا مؤثرينا، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا نهم بشؤونهم — طيبة التأثيرات التي يمكن أن يشربها الانسان أيضا بعد أن يخرج من الحياة — هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدة .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا وأصدقائنا لا يمكن أن يؤثر في سعادتنا أى تأثير كان نظرية جافة، وفوق ذلك فيها عيب أنها مضادة للآراء المقبولة . § ٢ — ولكن لما أن حوادث الحياة كثيرة العدد، وبينها الفروق الدقيقة الأكثر تباينا، بعضها يصيبنا عن قرب جدًا، وبعضها يكاد لا يمسننا إلا مسًّا خفيفا، فتميز كل حادثة منها على حدة يكون شغلا طويلا لا نهاية له، فحسبنا أن نتكلم عنها هنا بوجه عام ونخط لها رسما بسيطا .

§ ٣ — إذا كان حقا أن من المصائب التي تحمل بنا شخصيا، بعضها تنوء بحمله حياتنا، والآخر لا يمسه إلا خفيفا جدًا، فينبغي أن يكون الأمر كذلك مطلقا بالنسبة للحوادث التي تخص جميع الذين نحبه . § ٤ — ولكن فيما يتعلق بهذه الإحساسات

— الباب التاسع — ليس في الأدب الكبير ولا في الأدب إلى أويديم ما يقابل هذا الباب .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا — رجع هنا أرسطو الى مسئلة مسا في آخر الباب السابع وتركها بلا حل . والآن هو يفضل فيها ببلاء . والظاهر يدل على تشويش في المتن، لأن هذه المناقشة المقطوعة سابقا تبدى هنا ثانية ولا شيء يربطها مباشرة بما سبقها .

— مضادة للآراء المقبولة — يطلق أرسطو أهمية كبرى على آراء أسلافه، بل على آراء العوام أيضا . إنه لا يقبلها دائما ولكنه لا يتركها أبدا من غير تأويل مهمما كان موضعها من القراءة .

التي نحسها يوجد فرق في الإحساس بها مدة الحياة أو بعد الموت أكثر مما يوجد من الفرق بين الكآثر أو الدواهي الخيالية التي هي قوام القصص المحزنة ، وبين الواقعي من هذه الحوادث الخفيفة . § ٥ — هذه المقارنة تصلح لفهم هذا الفرق . ولكن يمكن أن يذهب المرء الى أبعد من ذلك أيضا ، بل ويتساءل عما اذا كان الموقف لا يزال بهم شيء من الإحساس بالسعادة أو بالشقاء . هذه الاعتبارات المختلفة تبين قدر الكفاية أنه اذا كان من الممكن أن بعض التأثير سواء أ كان بالخير أم بالشر يمكن أن يتناول الأموات فان ذلك التأثير ينبغي حقا أن يكون ضعيفا جدا وغامضا ، إما في ذاته على الإطلاق ، وإما على الأقل بالنسبة لهم . وعلى كل حال فليس هذا التأثير قويا ولا من شأنه أن يصيرهم سعداء ان لم يكونوا كذلك ، أو ان كانوا كذلك أن يسلبهم سعادتهم .

§ ٦ — حيثئذ يمكن أن يُعتقد بحق أن الأموات يجدون أيضا بعض تأثير من رغد عيش أصدقائهم أو يؤسهم ، دون أن يستطيع هذا التأثير مع ذلك أن يبلغ الى حد جعلهم أشقياء إن كانوا سعداء ، ولا أن يغير فيا قدر لهم أى تغيير من هذا القليل .

§ ٤ — مدة الحياة أو بعد الموت — أرسطو يقبل هنا بأصح بيان بقاء الشخصية بعد الموت وغرور الروح ، وإن حكمه في ذلك هنا لأقطع منه في كتاب النفس وفي الميتافيزيقا . على أنه يرد الجاذبية التي يمكن أن تحتفظ بها النفس بعد الموت الى قدر ضئيل .

§ ٦ — حيثئذ يمكن أن يعتقد بحق — هذا ليس إلا تكرارا لما سبق على ما يظهر .

## الباب العاشر

أول بالسعادة أن تستحق احتراماً لا مدائحاً - في أن طبع الأشياء التي يمكن مدحها هو دائماً اضافي  
وربى - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها - نظرية "أودركس" البديعة  
على اللغة - السعادة تستوجب احتراماً، لأنها أيضاً المبدأ والملة للخيرات التي نرغب فيها بسببنا للوصول  
إلى السعادة .

§ ١ - لنبحث بعد الايضاحات السابقة ما اذا كان يناسب وضع السعادة بين  
الأشياء التي تستحق مدائحنا، أو ما اذا كان ينبغي رصفها بالأولى بين الأشياء التي  
تستحق احترامنا . من المحقق أنها ليست كيفية يمكن للانسان أن يتصرف فيها  
على ما يشاء . § ٢ - كل شيء ممدوح فقط لا يظهر أنه ينبغي مدحه إلا لأن له  
طبعاً ما، وأن له علاقة ما بشيء آخر . بهذه المثابة يمدح الرجل العادل والرجل  
الشجاع، وبالجملة كل رجل خير وفضيلة بسبب أعمالهم والنتائج التي يتبعونها .  
وبهذه المثابة أيضاً يمدح الرجل القوى، والرجل الخفيف في الجري، وكل واحد  
في نوعه، لأن لهم استعداداً طبيعياً ما، وأن لهم مكانة بالنسبة للملكة ما أو فريضة ما .  
§ ٣ - وإن ما يصير هذا من الجلاء بمكان هو المدائح نفسها التي توجه الى الآلهة،

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وفي الأدب الى أوديم ك ١ ب ١ و ٢ و ٣

§ ١ - مدائحنا ... احترامنا - مسئلة دقيقة وجديدة . وربما كان أرسطو هو من الفلاسفة  
الوحيد الذي اشتغل بها . وهي ولو أنها ليست أساسية إلا أنها تستحق الدرس، وهنا يستمر في السلسلة  
الطبيعية لناقشات السابقة .

§ ٢ - شيء ممدوح فقط ... هذا سبي دأماً . إنه يمدح نظراً لما يمكن أن يتبعه من الخير .  
- له علاقة ما بشيء آخر - وبهذا المعنى فالشيء الممدوح هو دائماً أحط مرتبة من الشيء الذي من  
أجله يمدح .

فإنها تصيرهم مُخَرَّجَةً حينما تلحقهم بالناس ، وسبب ذلك أن المدائح تستدعى دائما علاقة ما كما قلنا آنفا .

§ ٤ — إذا كانت هذه هي الأشياء التي ينطبق عليها المدح ، فمن الجلي أنه لا ينطبق البتة على الأشياء الأكل . فحق هذه يلغى شيء أكبر وأحسن من المدح . ودليل ذلك هو أننا نُمَجِّبُ بسعادة الآلهة وبركهم ، كما أننا نُمَجِّبُ بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا أقرب إلى الآلهة . وكذلك نصنع بالنسبة للخيرات ، ولا أحد يفكر في أن يثنى على السعادة كما يثنى على العدل ، بل يُمَجِّبُ بها كما يُمَجِّبُ بالشيء الأقدس والأحسن .

§ ٥ — وهذا هو ما أجاد "أودوكس" إيضاحه ليبرر إشارته للذة . وبملاحظة أنه لا يثنى على اللذة ولو أن اللذة خير كان يظن "أودوكس" أنه يستطيع أن يستنج

§ ٣ — تصيرهم مُخَرَّجَةً — في تصير المثلث اليوناني غموض يسمح بجعل لفظ مُخَرَّجَةً راجعا إما للدأخ وإما للآلهة ، وقد اعتدلت على هذا المعنى الأخير مع أكثر المفسرين ، لأنه متعلق بفقرة مشابهة في الكتاب العاشر ب ٨ ف ٧ فراجع .

§ ٤ — الأشياء الأكل — ذلك لأنها ليست بسد اضافية ، فلا يمكن أن يوجه إليها المدح ، بل الاحترام .

— أقرب إلى الآلهة — تصير غريب من فم فيلسوف .

— يُمَجِّبُ بها — أحيانا بلا شك ، ولكن أحيانا أخرى هي تُمدح أيضا متى كانت نتيجة لحق

شريف ، كما تدم إذا كان النجاح سببا عن جناية .

§ ٥ — "أودوكس" — ر ٥ ك ١٠ ب ٢ ف ١ حيث نوقشت فكرة "أودوكس" طويلا . وفيها أيضا يذكر أرسلطو بعض تفاصيل عن ذلك الفيلسوف . وإن الطريقة التي فيها لهنا دقيقة التصور وإن كانت في الحقيقة باطلة ، فمن الحق أن اللذة لا تمدح ، ولكن ذلك ليس لأنها أعل من أن تمدح ، بل على ضد ذلك لأنها على الأكثر عادة أسخط من أن تمدح . راجع أيضا "ديوجين لايرس" ك ٨ ب ٨ ص ٢٢٥ طبة ديدو .

من ذلك أن اللذة هي فوق هذه الأشياء التي يمكن الثناء عليها ، كما هو الشأن في حق الله والكمال اللذين هما الغايتان العلياان اللتان يرجع اليهما كل ما عداهما .

§ ٦ - ولكن المدح يمكن أن ينطبق على الفضيلة ، لأن الفضيلة هي التي تعلم الناس فعل الخير ، ومدائحنا العمومية يمكن أن توجه الى أعمال النفس وإلى أعمال الجسم على السواء . § ٧ - على أن يخص هذا الموضوع خصصا مضبوطا ربما يتعلق على الأخص بالكتاب الذين اشتغلوا بهذه المسألة : مادة المدائح . أما نحن فإنه ينبغي جلينا مما قلنا آنفا أن السعادة هي أحد هذه الأشياء التي تستحق احترامنا والتي هي كاملة . § ٨ - وفي النهاية أزيد على ذلك أن ما يعطى السعادة هذا المميز هو أنها مبدأ ، لأن السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نعمل . وكل ما كان بالنسبة لنا المبدأ والعلة للغير التي نطلبها يجب أن يكون في نظرنا شيئا قدسيا محترما غاية الاحترام .

§ ٦ - مدائحنا العمومية - لا يرى لماذا يفرق أرسطو بين المدائح العمومية وغيرها ، لأن المدائح الفردية يمكن أيضا أن توجه الى أفعال الروح وأفعال البدن كالمدائح العمومية سواء سواء .

§ ٧ - الكتاب الذين اشتغلوا... يريد أهل البيان على العموم . ويمكن أن يرى مثال لهذه المدائح في كتاب أعلامون الموسوم " ميتكسين " . ويوجد منها أيضا في مؤلفات " إيزوقراط " ويظهر أن أرسطوقس إذا صح ما ذكر في " الأثونيم دي ميناج " قد وضع كتابا في هذا الموضوع وقد قد .

§ ٨ - لأن السعادة وحدها - المن أقل ضبطا في العبارة ، ويمكن أن يفهم منه أنه من أجل المبدأ نعمل كل شيء ، غير أننا جازيت " أوسطراط " في تأويله .

### الباب الحادى عشر

إذا أريد فهم السعادة، ينبغي درس الفضيلة التى تؤتىها - الفضيلة هى الموضوع الأصل لأعمال الرجل السياسى - لكى يحسن الرجل حكم الناس ينبغي أن يكون قد درس النفس الانسانية . الحدود التى ينبغي أن تحد بها هذه الدراسة - الاستشهاد بالنظريات التى تفرها الخراف على النفس فى مؤلفاته المذهبية . برآن أصلها فى النفس أحدهما غير عاقل والثانى ذو عقل - تقسيم الجزء غير العاقل الى جزئ حيوانى ونباتى محض ، والى جزئ يمكنه أن يطبع العقل وان كان لا عقل له - تقسيم الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية .

§ ١ - مادام أن السعادة على حسب تعريفنا هى فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة . وسيكون هذا وسيلة عاجلة لتجويد فهم السعادة ذاتها أيضا . § ٢ - إن الفضيلة هى التى يظهر أنها قبل كل شئ موضوع أشغال السياسى الحقيقى ، فان ما يريده هو جعل الأهالى فضلاء مطيعين للقوانين . § ٣ - وإن لدينا أمثلة من هذه العناية فى شاعرى "الكريتيين" و "اللقدمونيين" وفى آخرين قد ظهوروا بأنهم حكماء كهؤلاء تقريبا . § ٤ - وإذا كانت هذه

-- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكثير ك ١ ب ٤ وفى الأدب الى أريد ك ٢ ب ١

§ ١ - على حسب تعريفنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٥ و ١٥٥ . هذه المناقشة لا يظهر أنها مرتبطة مباشرة بما سبقها ، ولكنها مع ذلك مهمة .

§ ٢ - إن الفضيلة هى... السياسى الحقيقى - راجع فيما سبق ب ١ ف ٩ المراكلى يستند أرسطو الى السياسة ، وهو خطأ بئس . ومهما يكن من التمييز بين السياسى الحقيق وبين الساسة العوام ، فن المحقق أن درس الفضيلة لا يتعلق إلا بهم الأخلاق .

§ ٣ - الكريتيين واللقدمونيين - راجع الكتاب الثانى من السياسة ب ٦ و ٧ حيث الدساتير التقدمية والكريتيية محقة فيما تحللها .

الدراسة تتعلق على الخصوص بعلم السياسة، فمن اليّ أن البحث الذي نتجته سيؤدى تماما الغرض الذى اعتمناه منذ بداية هذا المؤلف .

§ ٥ - على هذا حيثئذ فلندرس الفضيلة ، لكن الفضيلة الانسانية المحضة .  
لأننا لا نبحث إلا عن الخير الانساني وعن سعادة انسانية . § ٦ - حينما نقول الفضيلة الانسانية، نعني فضيلة النفس لا فضيلة البدن ، وعلى رأينا كما قد علم أن السعادة هي فاعلية للنفس . § ٧ - نتج من هذا نتيجة بينة وهي أن رجل السياسة يجب أن يعرف الى حد ما أمور النفس ، كما أن الطبيب الذى هو يعالج العميون مثلا يجب عليه أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله . يجب على السامى أن يلزم نفسه بهذه الدراسة ، خصوصا أن السياسة هي علم أرفع كثيرا وأنفع من الطب ، مع أن الأطباء المتنازين يحملون أنفسهم على أعظم المشقات ليحصلوا المعرفة التامة بجميع الجسم

§ ٨ - منذ بداية هذا المؤلف - راجع ما سبق ب ١ ف ٩ فقد قال فيه أرسطو : ان مصغه في الأخلاق ليس في الحقيقة الا مصغيا في السياسة . وان السياسة هي ، كما ظهر له ، العلم الأعلى الذى ليس علم الأخلاق الا تابعاه .

§ ٩ - فضيلة النفس لا فضيلة البدن - ان لفظ الفضيلة في لغتنا (الفرنسية) لا يطبق الا على النفس ، أما في اليونانية فليس الامر كذلك تماما ، بل هو يتناول الجسم أيضا . على أن ما قاله أرسطو فيا سبق في الباب الرابع ف ١٠ يوضح تماما ما يقوله هنا . وان للانسان وظيفة خاصة هي وظيفة العقل ، وهذه تتعلق به وحده على وجه الاقتراد . وأنه يشترك في الاخرى مع الحيوانات .

- كما قد علم - راجع ما سبق ب ٤ ف ١٥

§ ٧ - الى حد ما - بهذه الحدود تكون قضية أرسطو صادقة جدًا ولو أن رجال السياسة على العموم لم يحسنوا الالتفات الى هذه النصائح الفلسفية .  
- كما أن الطبيب - مقارنة صحيحة جدًا .



الانسانى . § ٨ — فيلزم إذن أن الرجل السياسي يعنى بدرس النفس، غير أن الدراسة التي تعنى بها الآن لن يكون لها معنى إلا السياسة، فلن نذهب بها إلا الى حيثما تكون ضرورة لإيقافنا على معرفة الموضوع الخالى لأبحاثنا . وإن خصما أعمق وأضبط ربما يكلف تبعا أكثر مما يطلبه الموضوع الذي تناقشه هنا .

§ ٩ — على أن نظرية النفس قد وضعت في بعض النقط على ما فيه الكفاية حتى في مؤلفاتنا المنهجية (أكروتيريك) . وانا لنستعير منها استعارات مفيدة، ومثال ذلك أننا سناخذ عنها التمييز بين جزئى النفس . أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه . § ١٠ — أما العلم بما إذا كان هذان الجزآن هما قابلين للانفصال كما هي الحال في الأجزاء المختلفة للجسم وفي كل شيء قابل للقسمة ، أو ما إذا لم يكونا اثنين إلا من جهة نظر عقلية محضة مع كونهما غير قابلين للانفصال بطبيعهما، كما يكون الجزء الأجوّف والجزء الأحذب في الدائرة، وتلك مسائل لاتهمنا الآن في شيء . § ١١ — في الجزء غير الماقل للنفس قد عرفنا خاصة ما بعينها يظهر أنها عامة لجميع الكائنات الحية وهي الخاصة النباتية ، أو بعبارة أخرى هي العلة الفاعلة في أن الكائن يمكن أن يتغذى وينمو . يجب أن تُعرف هذه الخاصة للروح في كل الكائنات التي تتغذى حتى في البذور

§ ٨ — خصا أعمق — يمكن أن يظن أن أرسطو يحيل هذا النفس على كتاب النفس .

§ ٩ — في مؤلفاتنا المنهجية (أكروتيريك) — يظهر أن الأول هو "إيزوتيريك" ولكن المخطوطات مجمعة على تلك الكلمة وليس فيها رواية أخرى . ومن جهة أخرى ان لفظ « حتى » قد يدل على أن أرسطو يعتقد أنه تكلم على هذا الموضوع قدر الكفاية من جهة السياسة في مؤلفات لم يكن درس الموضوع من غرضها . ومن المحقق أن دراسة تامة كالتى في كتاب النفس لا فائدة في الرجل سياسى . راجع عبارة كهذه فيما بعد ك ٦ ب ٣ ف ١

§ ١٠ — الآن — هذه المسائل مجوعة في كتاب النفس وعلى الخصوص في ك ٢ ب ٢ ف ٧ من ترجمتى .

وفي الأجنة ، كما توجد متخاطلة هي بينها في الكائنات التامة التكوين . لأن العقل يريد أن يسلم هنا بالمثالية لا بفصل . ١٢ § — تلك إذن قوة للروح عامة ومشتركة ولا يظهر أنها تتعلق خاصة بالإنسان . أزيد على هذا أن هذا الجزء من النفس وهذه القوة يظهر أنهما يعملان على الخصوص مدة النوم . ولكن رجل الخير والشرير ليس لهما في النوم شيء يمكن أن يميزهما أحدهما من الآخر ، وهذا هو الذي سوغ ما قيل ان السعداء لا يختلفون في شيء عن البؤساء مدة نصف حياتهم . ١٣ § — وفي الحق أن الأمر كذلك ، لأن النوم هو بالنسبة للنفس تمطيل تام للقواص التي تجعلها تسمى طيبة أو خبيثة ، إلا أن يفترض أنه حتى في هذه الحالة يوجد بعض حركات خفيفة تتصل بها ، وعلى هذا فأحلام الناس أولى الطبع المتنازع يجب أن تكون أحسن من أحلام العاوي .

§ ١٤ — لكني لا أريد أن أنهب إلى أبعد من ذلك بفحص هذا الجزء الأول للنفس ، وأترك الى ناحية خاصة التغذية ما دام أنها لا يمكن أن تدخل في أمر الفضيلة الانسانية التي نبحث عنها على الخصوص .

§ ١٥ — الى جانب هذه الخاصة الأولى يظهر أيضا في النفس طبع آخر غير عاقل أيضا على السواء ، غير أنه مع ذلك يمكنه أن يشارك العقل بقدر محدود . إنا لنعرف في الواقع ونجد في الانسان الفروع الذي يملك نفسه ، وحتى في الانسان غير المعتدل الذي لا يستطيع أن يضبط نفسه بجزء النفس الذي هو ذو عقل ، والذي

§ ١٥ - طبع آخر - هذا هو الخير الذي ذكر سابقا ب ٤ ف ١٢ ومع ذلك فكل هذه التقاسيم هي أفلاطونية ، وليس لأرسطو فضل ابداعها . فيلزم أن يقرأ على الخصوص الكتاب التاسع من الجمهورية ص ٢٢٥ من ترجمة كوزان .

يدعوها بلا انقطاع أحدهما والآخر الى الخير بأحسن النصائح . ونعرف أيضا فيهما مبدأ آخر يسير بطبعه ضد العقل يقاومه ويعانده ، وإنه كأعضاء الجسم التي قد ساء وضعها بسد عارض ، فتتحرف الى الشمال متى أريد أن تتحرك الى اليمين . فالحال كذلك على الإطلاق في أمر النفس ، فان شهوات الناس غير المعتدلين تميل دائماً الى اتجاه مضاد لمقولهم . § ١٦ — والفرق الوحيد هو أنه بالنسبة للجسم يمكننا أن نرى الجزء الذي حركته قليلة الانتظام الى هذا الحد ، في حين أننا لا نراه في النفس ، ولكن هذا لا يمنع من الاعتقاد بأن في النفس شيئاً هو ضد العقل يعارضه ويسير ضد اتجاهه . § ١٧ — كيف أن هذا الجزء من النفس يخالف الى هذا الحد ، تلك مسألة لاتهم هنا البتة ، ولكن هذا الجزء نفسه له أيضا على التحقيق نصيبه من العقل كما قلنا آنفاً ، فهو في الانسان الذي يعرف أن يكون قنوعاً بطبع العقل . وإنه لأسهل انقياداً للعقل وأكثر خضوعاً له عند الرجل الحكيم والشجاع ، لأنه ليس به شيء لا يتوافق مع العقل المستنير للغاية .

§ ١٨ — حيثئذ الجزء غير العاقل للنفس يظهر أيضاً أنه مزدوج . والواقع أنه في حين أن الخاصة النباتية لا تتأطر العقل في أي شيء كان ، فالجزء الشهوى وعلى أهم من ذلك الجزء الغريزي يشاركه في قدر معين ، بمعنى أنه يمكنه أن يستمع للعقل ويطيعه ، كما نطيع عقول آبائنا وأصدقائنا من غير أن نخضع لهم كما يخضع

— اتجاه مضاد لمقولهم — راجع ماسيجي ، في نظرية عدم الاعتدال ك ٣ ب ١١ و ١٢ و ١٣

§ ١٧ — نصيبه من العقل — أي أنه عاقل من جهة أنه يطيع العقل الذي يحله جزء آخر من النفس .

§ ١٨ — الجزء غير العاقل — كان يلزم أن يقال بالأول « الجزء العاقل » .

— الجزء الشهوى — ان أرسطو يستعمل هنا الكلمة التي استعملها أفلاطون للتعبير عن هذا المعنى ،

ويكن أن يقال أيضاً بدل « شهوى » « شهوة الزواج » .

لبراهين الرياضيات . وإن ما ثبت أيضا ان هذا الجزء غير العاقل يمكن أن يترك نفسه مسيرا بالعقل هو أن الانسان يعطى نصائح للناس ، وفي فرص كثيرة يوجه لهم دائما إما توبيخات وإما تشجيعات . § ١٩ — لكن إذا أمكن أن يقال إن هذا الجزء الثانوى هو ذو عقل ، لزم الاعتراف بأن الجزء العاقل للنفس هو أيضا مضاعف ، وسميز فيه بين الجزء ذى العقل على الخصوص وبذاته ، وبين الجزء الذى يستمع للعقل كما يستمع لصوت الأب الرحيم .

§ ٢٠ — الفضيلة في الانسان تقدم لنا أيضا مميزات مؤسسة على هذا الفرق ، فن بين الفضائل بعضها نسميها فضائل عقلية ، والأخرى فضائل أخلاقية . فالحكمة أو العلم والعقل والتبصر هي فضائل عقلية . فحينئذ نتكلم عن أدب إنسان وخلقته ، لا نقول إنه عالم أو فطن ، في حين أنه يمكننا أن نقول إنه حليم أو إنه معتدل . ولهذا الوجه من النظر نلقى على الحكيم بسبب الخواص التى له . ومن بين الخواص المختلفة نَصِفُ بالفضيلة أيها يظهر أنها مستحقة لمدحنا .

— لبراهين الرياضيات — فان تصديق هذه البراهين ليس فيه شئ من الاختيار ، بل هو ضرورى لدى الذهن .

§ ٢٠ — تقدم لنا أيضا — نظرية عميقة أن يُربط تقسيم الفضائل بتقسيم خواص النفس . فبرأيه ربما لا يكون مبرورا اسناد الفضائل الأخلاقية الى جنس النفس الذى لا عقل له ولا عمل له في ذلك إلا طاعة العقل . ويظهر أن أرسطو لم يستنتج جميع نتائج هذا التمييز . وأنه ما كاد يزيد على أن نبه إليه . ولم يحصل قوله هذا مرة ثانية في الاجزاء الأخرى من مؤلفه ، فبرأيه درس الفضائل العقلية في الكتاب السادس .

— الحكمة أو العلم — اضطررت أن أضغ هاتين الكلمتين لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

— لمدحنا — قد روى آغا المصطفى الذى يدل عليه أرسطو بهذه الكلمة . انما تمدح الفضيلة لأنها ارادية .

يلزم الاطلاع على هذه المناقشة الخاصة بتقسيم أجزاء النفس في الأدب الكبير ١ ب ٤ و ٥ و ٣٢

أيضا .

## الكتاب الثاني

### نظرية الفضيلة

#### الباب الأول

في تمييز الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية - الفضيلة لا تكون إلا براعة المادة - الطبع لا يهب لنا إلا استعدادات، ونحن نحيلها الى ملكات محددة ممية بالاستعمال الذي نستعملها فيه، فان المرء لا يتعلم احسان الفعل الا بان يفعل - الأهمية القصوى للمادات، فينبغي أن يعتاد الانسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى .

§ ١ - لما أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقل، والآخر أخلاق، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يحى أن بها حاجة إلى التجربة والزمان . وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشم، ومن كلمة الشم عينا بتغير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به .

§ ٢ - لا يلزم أزيد من هذا ليبين بوضوح أنه لا توجد واحدة من الفضائل

- الباب الأول - الأدب الكبير ك ١ ب ٦ والأدب الى أوديم ك ٢ ب ١

§ ١ - من تعليم - يتقاه الانسان من التير أو يتقسه .

- بتغير خفيف - في اليونانية التغارب ظاهرة، فان الكلمة التي تدل على المادة، والكلمة التي

تدل على الأدب هما تحرياً شئ واحد، والفرق الوحيد بينهما هو أن الأولى مقصورة والثانية متعددة .

وهذه الأفكار مكررة تحرياً كلمة بكلمة في الأدب الكبير وفي أوديم .

الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع . إن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ما هي كائنة . مثال ذلك الحجر الذي هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك أن تنجيه إلى أسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكنه أن يفقد خاصته التي تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة .

§ ٣ - حيثئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وإن العادة تنميتها وفيها فينا . § ٤ - وفوق ذلك بالنسبة للخواص التي هي ملكا بالطبع ، فالتأليس لنا ببدئ الأمر إلا بمزود القدرة على استخدامها ، ولا يكون إلا بعد ذلك أن تنتج الفضائل التي تخرج منها . ويمكن أن يرى مثل ميين من هذا في الحواس . فانه ليس بكثرة النظر ولا بكثرة السمع أننا نكسب حاسن النظر والسمع ، بل بالضد أننا قد استخدمنا

§ ٢ - تكون فينا بالطبع - انى لا أرى هذا التمييز بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية مضبوطا تماما . لأن الفضائل العقلية كذلك ليست هبة يهب لنا الطبع إياها ، مادام أن أرسطو موافق على أنه لأجل تكوينها لابد من التجربة ومن الزمان . فبالنسبة لهذه الفضائل ولتلك يظهر أن الطبع لا يعطينا إلا الأصول التي يتفق بنا نحن تمييزا أو تركها نستخدم .

- أشياء الطبع - هذا حتى بالنسبة للخواص الطبيعية التي هي ضرورية ، ولكنه ليس كذلك في حق الإنسان التي له منحة الحرية ، وإن أرسطو سيرجع مع ذلك الى ما هو الحق فيما يلي .

§ ٣ - الطبع قد جعلنا قابلين لها - هذه النظرية تناقض بالجزء سابقها كما هو ظاهر .

§ ٤ - في الحواس - التي هي في الواقع من أشياء الطبع .

- فانه ليس بكثرة النظر - هذا المثال يكون أقوى لو أن أرسطو قال : ان العين خلقت للنظر لا نير والأذن للسمع لا غير . فان المادة مهما طالت لا يمكن أن تغير استعمالها ، ولكن من المضحك أن العادة تجعل الإنسان يحسن النظر وأن فعل الحواس يرتقى الى الكمال كفعل كل الحواس التي تستعمل .

هاتين الحاستين، لأتينا تكا غلكنهما، ولم نلكنهما قطعا بعله أننا قد استخدمناهما .  
والأمر بعيد عن هذا بالنسبة للفضائل، فأننا لا نكسبها إلا بعد أن نكون قد مارسناها  
قبلا . فالحال فيها كالحال في جميع الفنون الأخرى، لأنه في الأشياء التي لا يمكن  
فعلها إلا بعد تعلمها نحن لا نتعلمها إلا بمارستها . وحينئذ يصير الإنسان معمارا بأن  
يبنى، ويصير موسيقيا بأن يمارس الموسيقى . كذلك يصير المرء عادلا بإقامة العدل،  
وحكيما بمزاولة الحكمة، وشجاعا باستعمال الشجاعة . § ٥ - وما يجري في حكومة  
الممالك يشبهه جليا، فإن الشارعين لا يصيرون الأهالي فضلاء إلا بتعويلهم ذلك .  
وتلك هي على التحقيق الإرادة الجازمة لكل شارع . وإن أولئك الذين لا يؤدون  
هذه المهمة كما ينبغي يخطئون الفرض الذي يقصدون . وهذا هو ما يقرر كل الفرق  
بين حكومة طيبة وحكومة خيثة .

§ ٦ - كل فضيلة أيا كانت تتكون وتفسد بالوسائل عينها وبالأشياء عينها،  
كما يتكون الإنسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء على الإطلاق . إنه كما قلنا  
بلعب القيثارة يتكون الموسيقيون المحسنون في الصنعة والريثون فيها . وبواسطة  
الأعمال المجانسة يتكون المعاريون، وبلا استثناء جميع أولئك الذين يمارسون أي فن .  
إذا أحسن المعاري البناء فهو معمار طيب ، ويكون رديئا إذا أساء البناء . إن لم يكن  
الأمر كذلك فما كان بالإنسان من حاجة إلى معلم يبين كيفية إحسان العمل ،

§ ٦ - كما قلنا - أضفت هذه الكلمات لتلطيف صدمة التكرار .

- جميع أولئك الذين يمارسون أي فن - يظهر أن أرسطو لا يحسب حسابا كبيرا للاستعدادات  
الطبيعية . فانه لأجل أن تصير موسيقيا محسنا لا يكفي أن تمارس الموسيقى ، بل لا بد أيضا من أن يكون  
الطبع قد أعطاك أصيل القرينة الموسيقية . وكذلك الحال في فن المعاري ، العمل على البقرية ولكن  
لا يقوم مقامها .

ويكون الفنيون جميعا على النوم من أول دفعة إما مجيدين وإما مقصرين .  
 § ٧ - والأمر كذلك على الإطلاق في الفضائل . فإنه بسلوكنا في المعاملات  
 المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخرون ظلمة . وبسلوكنا  
 في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجعانا  
 وبعضنا جبناء . وكذلك الحال أيضا في آثار شهواتنا وميولنا ، فمن الناس من يكونون  
 معتدلين حامياء ، ومنهم آخرون عديمو الاعتدال ومفرطون على حسب ما يظهر  
 هؤلاء بهذه الصفة في هذه الظروف وما يظهر أولئك بصفة مضادة ، وبالاختصار  
 فإن الملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عنها . فانظر كيف يلزم التشبث  
 مع التحرج بأن لا ترقى أفعال إلا من جنس معين ، لأن الملكات تُشكّل حتى على  
 الفروق بين تلك الأفعال وتنبعها . وعلى هذا فليس بشيء صغير الأهمية أن نتخذ منذ  
 الطفولة وبأكرا بقدر الممكن العادات الفلانية أو القلانية . إنها على ضد ذلك نقطة  
 كبيرة الأهمية جدا ، أو عبارة أحسن هي كل شيء .

§ ٧ - فإن الملكات - التي بها يقال إن له الخلق القلاني أو القلاني .

- التشبث مع التحرج ... نتخذ منذ الطفولة - نصائح من حكمة بالغة حقيقة بالتدبر .



## الباب الثاني

ان المصنّف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردّد الحتمى للتفاصيل التي يتدخل فيها - ضرورة الاعتدال - كل إفراط بالأكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة والحكمة .

§ ١ - شيء لا ينبغي أن يعزب عن النظر وهو ان هذا المؤلف الأخلاقى ليس نظريا محضا ، كما قد يكون الشأن في كثير سواد . فليس لأجل العلم بما هي الفضيلة أن أوغلنا في هذه الأبحاث ، بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا . لأنه لو لم يكن كذلك صارت هذه الدراسة عديمة الفائدة أصلا . فن الضرورى إذن أن نتبر كل ما يتعلق بالأفعال لتعلم إتقانها ، لأنها هي صاحبة السلطان في التصرف في خلقنا ، وفي اكتساب ملكتنا كما قلنا آنفا .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم أنه ينبغي في العمل اتباع العقل القيم ، فلنقبل أيضا هذا المبدأ حافظين لأنفسنا أن نوضح فيما بعد ماهو العقل القيم وما هي علاقته ببقية الفضائل .

§ ٣ - لتتفق بادئ بدء على هذه النقطة وهي أن كل مناقشة تورد على أفعال الانسان لا يمكن البتة أن تكون إلا رسما مبهما مجزئا عن الضبط كما قد نهينا إليه بادئ الأمر ، لأنه لا يمكن أن يطلب الضبط في الأدلة إلا بمقدار ما تحتمله المسألة الواردة

§ ١ - ليس نظريا محضا - مبدأ حسن جميل يجب على الاخلاقيين أن يجتهدوا في أن لا يعزب عن أنظارهم .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم - في المذهب القيثاغورثى والمذهب الأفلاطونى .  
- فيما بعد - لقد قلنا أن سوف لا يوجد في أرسطو هذه المناقشة التي يذكرها هنا . ولكنها مسطورة في الباب الثامن ، وعلى الخصوص في الباب الاول من الكتاب السادس .

§ ٣ - بادئ الامر - راجع ماسبق لك ١ ب ١ ف ١٤

عليها . فافعال الناس ومناهمم لا يمكن أن تقبل حكما ثابتا مضبوطا، شأنها في ذلك شأن الحالات الصحية المختلفة . § ٤ — لكن اذا كان في الدراسة العامة للأفعال الانسانية هذه الصعوبات فمن باب أولى تكون الدراسة الخلاصة لكل واحد من هذه الأفعال بخصوصه لا تحتل إلا ضبطا أقل من ذلك أيضا . لأنها لا تقع تحت حكم فن متظم ، ولا تحت أى قاعدة صريحة . لكن الانسان حينما يعمل فهو بحكم الضرورة الثابتة يستهدى بالظروف التي هو فيها، كما هو الحال في فن الطب وفي فن الملاحة سواء بسواء .

§ ٥ — على أنه مهما كانت الصعوبة الواقعية للدراسة التي نشرع فيها، فانها لا تثني عن محاولة تحقيق النفع بأكملها .

§ ٦ — بديا يجب أن يلاحظ أن الأشياء التي من قبيل ما نشغل به الآن هي أيضا على خطر أن تفسد بأى إفراط ، إما بالأكثروإما بالأقل . ولأجل التمثيل بأمثلة صريحة يمكننا أن نجيد تفهيم الأشياء الغامضة الخفية ، نقول : إن الحال هنا

---

— حكما ثابتا مضبوطا — إن لم لعل الاخلاق قوانين كلية غير متغيرة ، وإن أرسطو يظهر عليه غالبا أنه ينسأها . وفي الحق أن الناس لا يراعون دائما هذه القوانين ، ولكن هذا لا يمنع الأخلاق من واجة في أن يوصى بها . لم يكن باطلطون ما بأرسطو هنا من التردد ، وان تجويد مرة علم الأخلاق لا يتفق مع الاعتقاد بأنه غير مضبوط .

— الحالات الصحية المختلفة — وهذا أيضا ربما كان غير مضبوط ، وان لقانون الصحة قواعد مقتررة لا يسمح بالتفويج عنها من غير خطر كما يعلم ذلك الأطباء .

§ ٤ — فن متظم ... قاعدة صريحة — أفكار غير حقة غلا فيها المؤلف . فان أرسطو سيناقض نفسه بعد عدة أسطر بوضع قواعد عمومية غاية في الصحة والضبط .

على ما نرى كالحال بالنسبة لقوة البدن والصحة، فإن الشدة المفرطة في التمرينات البدنية أو التفريط فيها كلاهما يودى بالقوة على السواء . كذلك الحال أيضا في الشرب والأكل ، فإن كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلة إلى أقل من اللازم تفسد الصحة، أما على ضد ذلك إذا أخذت بالقدر اللازم، فإنها توجد الصحة وتقيها وتحفظها . § ٧ — والحال كذلك تماما بالنسبة للعفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى . إن الانسان الذى يفتش كل شئ، ويفتر من كل شئ، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا هو جبان . وهذا الذى لا يفتش البتة شيئا ويفترم جميع الأخطار هو متهور . كذلك هذا الذى يتبع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها هو فاجر . وهذا الذى يتقيا جميعا بلا استثناء كالتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية . ذلك بأن العفة والشجاعة تتعدان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط، ولاتبقيان إلا بالتوسط . § ٨ — ليس الأمر فقط أن أصل هذه المملكات ونموها وققدانها تحدث بأسباب واحدة وتخضع لمؤثرات واحدة ، ولكن فوق ذلك الأعمال التى توحى بها هذه المملكات تحدث من الأشخاص عينهم الذين لم هذه

§ ٦ — الشدة المفرطة في التمرينات البدنية — راجع السابعة ك ٥ ب ٣ ف ٣ ص ٢٧٢ من ترجمتنا الطبعة الثانية . فقد لاحظ أرسطو أن الانسان اذا حاز النجاح في الألعاب الأولمبية وهو صبي، تلقى بذلك جائزة فيها بعد أن يصير رجلا، لأن التمرينات النيفة جدا تكون قد أضفت قواه .

§ ٧ — والحال كذلك تماما — تلك هي نظرية الوسط الشهيرة التى هي قيمة وصحيحة في العمل وحقة في النظر متى عرف التزام الحدود التى حددها أرسطو نفسه .

— كالتوحشين سكان الحقول — وضعت هذا الفرع من الجلة ترجمة لكلمة يونانية واحدة .

— ولاتبقيان إلا بالتوسط — هذا مضبوط جدا بالنسبة للفضيلتين اللتين ذكرهما أرسطو ان لم يكن مضبوطا مع ذلك بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى .

الملكات . ولتين هذا يمثل من الأشياء الملموسة والمرئية للغاية وتستشهد ثانية بقوة الجسم . إنها تأتي من كثرة الغذاء الذي يتناوله الانسان والأعصاب المتكررة التي يعانيها . وعلى المقابلة فان الانسان الذي تقوى هكنا يزيد احتمال لهذه المشاق أكثر .

§ ٩ — الظاهرة عينها تكرر بالنسبة للفضائل . فالتا نصير أعفاه بشرط أن نمتنع عن اللذات ، ومتى صرنا كذلك يمكننا أن نمتنع عن اللذات بأسهل من ذي قبل . وترد الملاحظة عينها على الشجاعة ، فالتا باعتبارنا احتقار جميع الأخطار واقتحامها نصير شجعانا ، ومتى صرنا كذلك أمكننا أن نحسن احتمال الأخطار من غير أقل خوف .

### الباب الثالث

لكي يجيد المرء الحكم على ملكاته يراه أن يستر احساسات اللذة والألم التي يجدها بعد الفعل - الخير يذ له عمل الخير والشرير يذ له عمل الشر - حكمة أفلاطون - في تأثير اللذة والألم في الفضيلة تأثيراً عظيماً - حسن التصرف أو سوءه في اللذة والألم هو مناط التمييز بين الناس - علما الأخلاق والسياسة يجب أن يشغلا كلاهما على الخصوص بالذات والآلام ، وهذا أيضاً ما سيكون في هذا المؤلف .

§ ١ - علامة ظاهرة للسلكات التي تحصلها هي اللذة أو الألم أحدهما يقترن بأفعالنا ويقعها . إن الانسان الذي يتمتع عن لذات الجسم ويرتاح لهذا الامتناع نفسه هو معتدل (عفيف) . وذلك الذي لا يهتم له إلا بأسف عنده شيء من عدم الاعتدال . والانسان الذي يقتحم الأخطار ويرتاح لذلك ، أو على الأقل لا يضطرب فيها ، هو انسان شجاع . والذي يضطرب فيها هو جبان . ذلك في الواقع بأن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام واللذات ، ما دام أن طلب اللذة هو الذي يدفعنا الى الشر وخوف الألم هو الذي يمنعنا من فعل الخير . § ٢ - من أجل ذلك ينبغي منذ الطفولة الأولى كما يقول بحق أفلاطون أن نوجه بحيث نضع مسرّاتنا وآلامنا في الاشياء التي ينبغي أن نضعها فيها . وفي هذا تنحصر التربيّة الطيبة . § ٣ - وفوق ذلك فإن الفضائل لا تظهر البتة إلا بالأفعال والميول ، فلا عمل ولا ميل إلا نتيجه إما اللذة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٦ وفي الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٤

§ ١ - اللذة أو الألم - ملاحظة عملية يمكن الانسان تحقيقها في نفسه وفي غيره .

- طلب اللذة يدفعنا الى الشر - يرى بسهولة على أي معنى يحمل أرسطو هذه القاعدة هي والتي تلها .

§ ٢ - كما يقول بحق أفلاطون - ر . القوانين ك ١ ص ٢١ و ٣٠ و ٤٤ و ٤٦ ك ٢ ص ٧٢ و ٩٠

من ترجمة كوزان .

وإما الألم . وهذا هو دليل جديد على أن الفضيلة تتعلق فقط بالآلما ولذاتنا .  
 § ٤ - وهذا أيضا هو ما تشهد به العقوبات التي نبتع أفعالنا أحيانا . هذه  
 العقوبات هي بوجه ما علاجات ، والعلاجات لا تفعل عادة وفي مجرى الأمور الطبيعي  
 إلا بالأضداد . § ٥ - يمكننا أن نكرر زيادة على ذلك ما قلناه آنفا وهو : أن كل  
 ملكة للنفس هي بطبيعتها الحقيقي ذات علاقة بالأشياء ، ولا تتعلق إلا بالأشياء التي  
 تصيرها بالطبع أحسن أو أقبح . وإن ملكات النفس لا تفسد إلا بالذلة أو الألم  
 متى طلب الإنسان أحدهما أو قرّ من الآخر في حين أنه لا ينبغي له ومن غير تقدير  
 للظرف الذي فيه يحصلهما ، ولا للطريقة التي بها ينبغي تحصيلهما أو بارتكاب كثير  
 من الخطيئات الأخرى المجانسة التي يسهل على العقل تصورها ، ولهذا استطاعوا أن  
 يمتدوا الفضائل بأنها حالات النفس التي هي فيها خالية من التأثير وفي راحة تامة .  
 ولكن هذا التعريف ليس حقا ، لأنه وارد على وجه مطلق أكثر مما ينبغي ، ولم يُمنَ  
 بإضافة بعض شروط إليه فيقال : « أن ينبغي » أو « أن لا ينبغي » أو « متى  
 ينبغي » وتعديلات أخرى يمكن إدراكها بسهولة .

§ ف ٣ - أن الفضيلة تتعلق فقط - الفضيلة الأخلاقية على الأخص في ذلك أكثر من  
 الفضيلة العقلية .

§ ٤ - العقوبات - فانما لما كانت مرة وفاعلة بالأضداد كما هو شأن الدواء ، نتج من ذلك أن  
 الخطيئة التي تمانى العقوبات شفاها كانت لدينا حلوة وسييت لنا ذلة .

§ ٥ - ما قلناه آنفا - في الباب الأول ف ٦

- كيف أمكن تعريف الفضائل - هذا التعريف حصل أيضا في الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٤

ف ٥ ولكن أرسطو لم يذكر في تلك الفقرة ولا في هذه من هذا التعريف . ويمكن الظن بأنه من مذهب  
 الكلبيين ، ثم اتخذه بالجزء بعد ذلك الأبيقوريون والرواقيون . وانسب أرسطو قد أصاب كل الامامية  
 في تفهيد .

§ ٦ — يجب حينئذ أن يقرر مبدئياً أن الفضيلة هي ما يصرف أمرنا لقاء الألام واللذات بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يمكن . والذيلة هي على التحقيق ضد ذلك . § ٧ — هالك ملاحظة تهماً بأجل من ذلك أيضاً جميع الابحاث المتقدمة . توجد ثلاثة أشياء تُطلب ، وتوجد أيضاً ثلاثة تُجتنب . فالمطلوبات هي الخير ، والنافع ، والملائم . والمجتنبات أضدادها الثلاثة : الشر ، والضرار ، وغير الملائم . وتلقا جميع هذه الأشياء يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكاً حسناً ويتبع الطريق المستقيم . والشرير لا يرتكب فيها إلا خطايا ، ويرتكب منها على الخصوص ما يتعلق باللذة ، لأن اللذة هي بدءاً إحساس عام لجميع الكائنات الحية ، وفوق ذلك فإنها توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لإيثارنا واختيارنا الخوما دام أن الخير نفسه والمنفعة يمكن أن يكونا كاسيين ظاهراً من اللذة . § ٨ — نضيف الى هذا أنه منذ طفولتنا الأولى ، منذ تلك السن التي فيها لا نكاد نرت قد غنيت اللذة بوجه ما وشبهت معنا . قد يكون حينئذ صعباً جداً أن نتخلص من وجدان تأصل في حياتنا وتلون جميع ألوانها ، وفي حين أن اللذة والألم في اعتبار الأشخاص هما قاعدة تنظم سلوكهم تماماً كثيراً أو قليلاً .

§ ٩ — هذا هو ما يجعل ضرورياً جداً أن هذه الدراسة التي تل يجب أن تجعل على هذين الإحساسين ، فليس شيئاً صغيراً فيما يتعلق بأفعالنا أن يسلم المرء كيف يحسن أو يسيء التلذذ أو التألم .

§ ٧ — الخير والنافع والملائم — على هذه التماذج الثلاثة تبنى علاقات الناس بعضها ببعض ، وسيى بعد في الكتاب التامين والتاسع كيف أن أرسطو يطبق هذه الملاحظة على نظرية الصداقة .

§ ٨ — منذ طفولتنا الأولى — فكرة ستمارة من أطلالون .

— غنيت ... وتلون جميع ألوانها — تمايز مجازية عظيمة ونادرة جداً في أسلوب أرسطو .

§ ١٠ - تنبيه آخر: إن قهر اللذة هو أيضا أصعب من قهر الغضب كما يقول "هيرقليط". إذن الصن والفضيلة يؤثر تطبيقهما دائما على ما هو الأصعب مادام أن في الأمور التي هي أصعب يكون جزاء الخير جزاء أوفى. وهذا نفسه سبب آخر في أن الفضيلة والسياسة يجب أن تُعنى كلاهما بدروس اللذات والآلام. لأن هذا الذي يحسن استعمال هذين الإحساسين يكون خيرا والشرير هو الذي يسيء استعمالهما.

§ ١١ - على هذا إذن قد أثبتنا أن الفضيلة لا تستغل في الحقيقة إلا باللذات والآلام، وأنها تنمو بالأسباب التي تولدها، وأنها تفسد بتلك الأسباب عينها متى تغير اتجاهها، وأنها تفعل وتقرن على هذه الاحساسات نفسها التي منها تولدت. تلك هي المبادئ التي وضعناها آنفا.

§ ١٠ - كما يقول "هيرقليط" - في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٧ ف ٩ يوجد حكم "هيرقليط" بالنس وقد أخذه أرسطو هنا. وهو مستشهد به أيضا في السياسة ك ٨ ب ٩ و ١٨ ص ٤٦٨ من ترجى العلة الثانية. ومع ذلك فإن "هيرقليط" لم يتكلم إلا عن الغضب لا عن اللذة.



## الباب الرابع

إيضاح هذا المبدأ : أن الإنسان بصير فاضلا بأن يأتي أعمال الفضيلة - الفرق بين الفضيلة وبين الفنون العادية - ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم ، والارادة ، والثبات - الشرط الأول هو الأفضل أهمية - الكيفية النظرية لحوام الناس في الفلاسف وفي إتيان الفضيلة - إنهم يعتقدون أن الأحوال كائنية في ذلك .

§ ١ - ربما يسأل عماذا نقى بقولنا إنه يجب ليصير الإنسان عدلا أن يقيم العدل ، وليصير عفيفا أن يمارس الاعتدال ، لأنه اذا عمل المرء أعمالا عادلة وزايل أعمال الاعتدال فذلك بأنه عادل ومعتدل من قبل . كما أنه اذا طبق قواعد الأجرومية والموسيقى فذلك بأنه نحوى وموسيقار من قبل .

§ ٢ - أليس أحق من هذا أن يقال : إن الأمر ليس كذلك حتى في الفنون العامة ؟ ألا يمكن أيضا مثلا أن يفعل شيء صحيح في الأجرومية بالاتفاق أو بمساعدة آخر وإرشاداته ؟ إنه لا يكون الانسان نحويا حقيقة إلا إذا كان اشتغل بشيء من الأجرومية واشتغل به أجروميا أى على حسب قوانين الأجرومية التي يعرفها والتي

- الباب الرابع - الأدب الكبير ك ١ ب ١٠ و ١٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٤

§ ١ - بقولنا - راجع ما سبق ب ١ ف ٤ و ٧ هذه المسئلة يظهر لأوّل نظرة أنها دقيقة ، ولكنها في الواقع مهمة جدا وتستحق أن تناقش . فان العادة تكون الفضيلة أصلا . ولا يكون الانسان فاضلا بمجرد أنه أتى عملا فاضلا اتفاقا . قد كان المرء فاضلا ولكنه ليس كذلك بعد .

§ ٢ - أليس أحق من هذا أن يقال - إن التردد الذي يمكن أن يلاحظ من الترجمة موجود أيضا في المتن . وقد رأيت من الواجب أن أحصله لتبقى الترجمة مرآة صادقة لأسلوب أرسطو . على أن الفكرة هي مع ذلك جلية ، فان المرء لا يكون حاذقا في أى فن بمجرد أنه نجح مرة في هذا الفن . بل لا بد من العلم بذلك الفن وامكان النجاح فيه كل المرات كما يشاء .

يحصلها هو نفسه . § ٣ - ويوجد أيضا فرق ينبغي ذكره بين الفضائل وبين الفنون . فان الأشياء التي تنتجها الفنون تحمل الكمال الذي هو خاص بها في أنفسها ، ويمكن حينئذ أن تكون على صورة ما . ولكن الأفعال التي تنتجها الفضائل ليست عادلة ومعتدلة بسبب أنها فقط على صورة ما ، بل يلزم فوق ذلك أن يكون الفاعل في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاق ما . فالشرط الأول أن يعلم ماذا يفعل . والثاني أن يريده بالاختيار التام وأن يريد الأفعال التي ينتجها لذاتها . وأخيرا الثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن لا يفعل خلافا لذلك البتة . في الفنون الأخرى لا يحسب أى حساب لكل هذه الشروط إلا فيما يتعلق بالعلم حتى العلم بما يفعل . على الضد من ذلك فيما يختص بالفضيلة ، فان العلم هو نقطة قليلة القيمة بل عديمتها . في حين أن الشرطين الآخرين ليسا فيها قليلي الأهمية بل لها أهمية قصوى . لأن الانسان لا يحصل الفضيلة إلا بالتكرار المستمر لأفعال العدل والاعتدال الخ .

§ ٤ - على هذا فالأفعال يمكن أن يقال عليها عادلة ومعتدلة حينما يكون من شأنها أن انسانا معتدلا وعادلا يمكنه أن يأتيها . ولكن الانسان المعتدل والعاقل

§ ٣ - ليست عادلة ومعتدلة - تميز عميق ، فان الفعل الفاضل ليس شيئا بذاته من غيرية بمقدار الفاعل الذي يأتيه . وعلى ذلك فالشروط الثلاثة التي يشترطها أرسطو ضرورة لتكون الفعل الفاضل حقيقة . وهذا تحليل عجيب لا أعلن البيكولوجيا الحديثة قد جاوزت حده في ملاحظة الظواهر الأخلاقية . - العلم هو نقطة قليلة القيمة - لا شك في أن أرسطو رعى الى نظرية سقراط وأغلاطون التي طالما اتخذها ، وهي أن الفضيلة ليست الا العلم . على أن من الجائز أن يكون لا يسلي هنا الشرط الأول وهو العلم كل ما له من الأهمية .

ليس هو بالبساطة الذى يفعلها ، بل هو ذلك الذى يفعلها كما يفعلها الناس الذين هم حقا عادلون ومعتدلون .

§ ٥ — حينئذ يصيب من يقول : إن الانسان يصير عادلا بإتيانه أفعالا عادلة ، ومعتدلا بإتيانه أفعالا معتدلة ، وأنه اذا كان الانسان لا يمارس البتة أفعالا من هذا الجنس فمن المحال عليه أيا كان أن يصير البتة فاضلا . § ٦ ولكن عامة الناس لا يمارسون هذه الأفعال ، وبالتجائهم الى أقوال فارغة يظنون أنهم يفلسفون ويقتضون أنهم بهذه الطريقة يحصلون فضائل حقيقية . ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى الذين يستمعون بسناية للأطباء ولكن لا يفعلون شيئا مما يؤمرون . كما أن هؤلاء لا يكادون يكونون أمحاء الأجسام بأن يسألوها على هذه الطريقة ، كذلك الآخرون لن يكونوا أمحاء النفوس بأن يفلسفوا على هذه الطريقة .

§ ٤ — كما يفعلها . بالشروط التى أتى أرسطو على تعدادها .

§ ٥ — أن يصير البتة فاضلا — بالمعنى الذى وضع آنفا ، والذى يطابق تماما اللغة العادية التى فيها لا يسمى فضلا . الا الناس الذين يأتون فى العادة أفعال الفضيلة عالمين ماذا يفعلون .

§ ٦ — بالتجائهم الى أقوال فارغة — انتقاد فى محله ينطبق مع الأسف على جميع الأزمان .

— ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى — تشبيه بلوغ غاية الإحكام . وان الفكرة التى لأرسطو من الفضيلة فكرة جامعة بين السمو والحق ، ولكن الفلسفة لا يفهمها من الناس الا القليل وان كانت ممكنة المثال لجميع الناس .

### الباب الخامس

النظرية العامة للفضيلة - يوجد في النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ، والخواص ، والمادات -  
حد الشهوات والخواص - الفضائل والذائل ليست شهوات ، وليست كذلك خواص ولكنها عادات .

§ ١ - أما وقد ثبتت تلك النقط فانا سنبحث ما هي الفضيلة . ولما أنه ليس في النفس إلا ثلاثة عناصر : الشهوات أو الانفعالات ، والخواص ، والملكات المكتسبة أو العادات ، فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأشياء .

§ ٢ - أسمى شهوات أو انفعالات الرغبة والنضب والخوف والاقدام والحسد والفرح والمحبة والبغض والأسف والغيرة والرحمة ، وبالاختصار كل الاحساسات التي تجز على أثرها ألم أو لذة . وأسمى خواص تلك القوى التي تحمل على أن يقال علينا إننا أهل للشعور بالشهوات ، مثال ذلك أننا جديرون بأن نفضب وأن نحزن وبأن نرحم . وأخيرا أعنى بالملكات المكتسبة أو العادات الاستعداد الأخلاقى - طيبا كان أو خيبا - الذى نحن عليه عند التأثر بهذه الانفعالات . على هذا مثلا بالنسبة لانفعال الغضب ، إذا نحن أحسنناه بشدة أكثر مما ينبغي أو رخاوة أكثر مما ينبغي

- الباب الخامس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٧ و ٨ وفى الأدب الى أوريدم ك ٢ ب ٢

§ ١ - وأفعالات - قد زيدت هذه الكلمة كضمير لايضاح الأخرى وأسمائها .

- الملكات المكتسبة أو العادات - حالها كالسابقة فان كلمة «عادة» يجب أن تؤخذ هنا بمعنى الاستعداد لا بمعنى الاعتياد .

§ ٢ - أسمى شهوة ... الرغبة والنضب ... هذا داخل فى قسم معنى كلمة " الشهوة " التى عنوانها " ديكارت " أحد مؤلفاته : « شهوات النفس » .

- أسمى خواص - الكلمة التى يستعملها هنا أرسطوى كلمة " القوى " .

- الاستعداد الأخلاقى - أنا الذى أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

فذلك استعداد خيىث ، وإذا نحن أحسنناه بقدر معتدل فذلك استعداد طيب .  
وعلى هذا النحو يكون الحال فى سائر البقية .

§ ٣ - ينتج من هذا أن الفضائل والذائل ليست بمعنى الكلمة انفعالات . بدأنا  
أنتا فى الواقع لا نسمى طبيين أو خيىثين تبعاً لاتعمالنا . ولكننا لا نسمى كذلك إلا تبعاً  
لفضائلنا وذرائلنا . وثانياً أن الإنسان ليس ممدوماً ولا مذموماً بسبب الانفعالات .  
فلا يمدح ولا يذم إذن هذا الذى يخاف ، ولا هذا الذى يقضب بوجه عام مطلق ،  
بل إنه لا يذم إلا الذى يحس هذه الوجدانات على وجه مخصوص . لكننا ضد ذلك  
نحن مباشرة ممدوحون ومذمومون باعتبار الفضائل أو الرذائل التى تبدوننا .  
§ ٤ - وفوق ذلك فأن وجدانات الغضب والحوف لا تتعلق بالته باختيارنا وبارادتنا ،  
فى حين أن الفضائل هى ارادات قد فكر فيها ، أو على الأقل لا توجد بدون فصل  
الارادة والاختيار . نضيف إلى هذا أنه بالنسبة للانفعالات يجب أن يقال : إننا  
انفعلتا بها ، فى حين أنه لا يقال فى حق الفضائل والذائل : إننا عانى انفعالا أيا كان ،  
بل يقال فقط : إن لنا استعداداً أخلاقياً ما .

§ ٥ - وبهذه الأسباب لا تكون الفضائل خواص مجردة ، لأنه لا يقال علينا :  
إننا فضلاء أو أشرار لمجرد أن لنا خاصة التأثير بالانفعالات . كما أن هذا ليس سبباً

§ ٣ - ليست ... انفعالات - إن الانفعالات يمكن أن تكون على السواء حسنة أو قبيحة على  
حسب القدر الذى نشعر به وعلى حسب الأشياء التى تطبق علينا . وعلى ضد ذلك الفضيلة فانها دائماً حسنة  
ليس غير . والرذيلة هى دائماً قبيحة ليس غير .

- ليس ممدوماً ولا مذموماً بسبب الانفعالات - بهذا السبب عيه لا يمكن أن تكون الانفعالات  
حسنة ولا قبيحة .

كافيا في أن نمدح أو نذم . وزيادة على هذا فإن الطبع هو الذى يؤتينا الخاصة،  
أى إمكان أن نكون أخيارا أو أراذل . ولكن لا نصير به أحد الأمرين أو الآخر  
كما قلنا آنفا .

§ ٦ - نستنتج إذن أنه إذا كانت الفضائل ليست انفعالات ولا خواص  
ففيق أن تكون عادات أو ملكات، وكل هذا يوضح لنا جليا ما هى الفضيلة على وجه  
العموم .

§ ٥ - كما قلنا آنفا - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ٢ و ٣ حيث أبان أرسطو أن الطبع  
لا يعطينا الا استعدادات وقابليات ، وأن العادة وحدها هى التى تعطينا الفضيلة .  
§ ٦ - عادات أو ملكات - هذه النتيجة هى التى تنتج عنها من جميع المناقشات السابقة ، ويمكن  
أن يلاحظ أن أرسطو قد أطنال في مقدماتها .

## الباب السادس

في طيبة الفضيلة - أنها بالنسبة لأي شيء كان الكيف الذي هو وفاة هذا الشيء وتماهه - فضيلة العين  
وفضيلة الحصان - حد الوسط في الرياضيات - الوسط الأخلاق أصعب في إيجادها - الوسط يختلف  
شخصيا بالنسبة لكل منا - الافراط أو الضرب في وجدانات الانسان وفي أعماله - الفضيلة تتعلق  
بارادتنا - أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالضرب - استثناءات .

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء بالقول - كما يفعل هنا - بأن الفضيلة هي مادة  
أو كيفية، بل يلزم أن يقال أيضا أي كيفية هي على الخصوص .

§ ٢ - لنبدأ بتقرير أن كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يُتم  
حسن الاستعداد لها ويؤكد تنفيذها الكامل للعمل الخاص بها مما . على هذا مثلا  
فضيلة العين كون العين طيبة وأنها تؤدي وظيفتها كما ينبغي . لأن لفضيلة العين  
الفضل في أن الانسان يحسن النظر . كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة  
الحصان، فانها هي الفاعلة في أن الحصان جواد، وفي أنه سريع العدو أيضا، وفي

- الباب السادس - في الأدب الكبير ٨ والأدب الى أوديم لك ٢ ب ٣

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء - يرى أن أرسطو مع كونه لا يريد الأيجود رسم يتسمى مع ذلك  
الى الضبط والتحقيق .

- عادة أو كيفية - تفسر ضروري لتحويل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - بالنسبة للشيء الذي هي فضيلة - يرى من هذه الخاتمة أن لكلمة فضيلة في اللغة اليونانية  
معنى أوسع منه في لغتنا (الفرنسية) وهذا يقوم عذرا لـ ان كانت في ترجمته شيء من الترابية والتعصف  
هنا .

- فضيلة العين ... فضيلة الحصان - لم أتهجب هذه التباير التفرقة على أنها مفهومة جدا مع ذلك .

أن يجعل فارسه، وأن يقاوم صدمة الأعداء . § ٣ — إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء ، فالفضيلة في الانسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا ، رجل خير، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به .

§ ٤ — لقد قلنا فيما سبق كيف أن الانسان يمكنه بلوغ هذا الغرض ، ولكن فكرتنا تصير أجلى أيضا متى علمنا ما هي الطبيعة الحقيقية للفضيلة .

§ ٥ — في كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء : الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوى ، وهذه التمايز يمكن إجراؤها إما بالنسبة لشيء نفسه ، وإما بالنسبة لثنا . فالمساوى هو نوع من الواسطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل . إن الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين ، والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال . أما بالاضافة الى الانسان ، بالاضافة لثنا فالوسط هو هذا الذي لا يعاتب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوى بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بعينه بالنسبة

§ ٣ — كذلك بالنسبة لجميع الأشياء . — كان أحسن أن لا يدرس لإفضلية الانسان . فان هذه التشبيهات لا توضح المسئلة . فانه لا علاقة بين فضيلة الحصان وبين فضيلة النفس .

§ ٤ — لقد قلنا فيما سبق — راجع ما سبق لك ١ ب ٤ ف ١٠ و ١٤

§ ٥ — وأخيرا المساوى — قد أقيمت على هذه العبارة ، لأنها هي نفسها عبارة أرسطو بد لا من أن أمر بلفظ "الوسط" الذي سيستعمله هوفيا بعد . هذا يرجع الى القول بأن كل شيء قابل للقسمة يمكن قسمه إما الى جزئين غير متساويين وإما الى جزئين متساويين .

— الوسط — هناك اللفظ الخاص .



لجميع . § ٦ - أخذ مثلا : بفرض أن عدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم ،  
واثنين يمثل أقل مما يلزم ، فستة يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذى  
يقاس ، لأن ستة تزيد عن اثنين بمبلغ يساوى المبلغ الذى به زادت عنها العشرة .  
§ ٧ - ذلك هو الوسط الحقيقى على حسب التناسب الذى يحققه الحساب أعنى  
العدد . ولكن ليس هكذا البتة ينبغى أخذ الوسط بالنسبة لنا . لأنه فى الواقع  
بالنسبة لرجل بعينه ، أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم ،  
وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم ، فليس ذلك بمقتضى أنه يجب على  
الطبيب أن يأمر كل انسان بأكل ستة أرطال من الغذاء . لأن ستة أرطال يمكن  
أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها إما غذاء ضحفا وإما غذاء غير كاف .  
فهو قليل جدا بالنسبة "لميلون" وعلى ضد ذلك كثير بالنسبة لمن يتدبى لعب  
الجباز . وما يقال هنا عن الأغذية يمكن أن يقال على السواء بالنسبة لأصناف الجحرى

§ ٦ - أخذ مثلا - كان أول أرسطو أن يختار مثلا أحسن من هذا . فان الأعداد التى يذكرها  
هى على نسبة بالتخالف . ولكن كان المنتظر أن يكون عدد خمسة لا عدد ستة ما دام أنه كان يتكلم آنفا  
عن المساواة .

§ ٧ - التناسب الذى يحققه الحساب - بهذا هو ما سمعوه زمنا طويلا فى كتبنا الرياضية «السبة  
العددية» . يكون أضبط أن يقال نسبة بالفرق .

- بالنسبة لنا - لقد أصاب أرسطو فى هذا التمييز . والواقع أن الوسط يختلف تبعا لكل فرد حسب  
الأمزجة والطروف والعادات . الخ .

- عشرة أرطال ... رطلين ... ستة أرطال - إن أرسطو يحفظ الأعداد التى استخدمها آنفا كمثل عام .

- بالنسبة "لميلون" - ميلون كان كما يقال يأكل عشرين رطلا من الغذاء فى اليوم .

- لمن يتدبى لعب الجباز - كان إحدى الصناعات المهمة التى يتخذها أرباب الجباز فى الزمن القديم أن  
تعلوا الغذاء لتلاميذهم . راجع السياسة ل ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجيح الطبيعة الثانية .

- بالنسبة لأصناف الجحرى - كل هذا ثبت أن القدماء كانوا يلاحظون تماما تأخيرات الجباز فى الجسم  
والتركيب كله .

والمصارعة . § ٨ — على هذا إذن فكل انسان عالم وعقل يجهد نفسه في اجتناب الافراطات من كل نوع ، سواء أكانت بالأكثر أم بالأقل ، ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين ، ولكن ليس هو فقط وسط الشيء عنه بل الوسط بالنسبة لنا . § ٩ — والفضل لهذا الاعتدال الحكيم في أن كل علم يؤدي على وجه الكمال موضوعه الخاص ، بدون أن يصرف النظر البتة عن هذا الوسط ، وبأن يرجع جميع أعماله الى هذه النقطة الوحيدة . من أجل هذا يقال غالبا عند الكلام عن الأعمال المثقنة متى أريد مدحها : إنه لا يمكن أن ينقص منها شيء ولا أن يزداد عليها شيء . كأنه يراد أن يقال : إنه اذا كان الافراط والتفريط يفسدان الكمال فإن الوسط الحق وحده يمكن أن يؤكده . نكرر أن هذا هو الفرض الذي من أجله يمدح الفنيون المحسنون النظر الى أعمالهم . وإن الفضيلة التي هي ألف مرة أضيظ وأحسن من كل فن تتطلع بلا انقطاع كما يتطلع الطبع نفسه الى ذلك الوسط الكامل . § ١٠ — وإني أعني بالكلام هنا الفضيلة الأخلاقية ، لأنها هي التي تختص بافعال الانسان وأفعاله . وانما هو في أفعالنا وفي أفعالنا أن يوجد إما الافراط وإما التفريط وإما الوسط القيم . على هذا مثلا في وجدانات

§ ٨ — الوسط بالنسبة لنا — الذي يمكن أن يتغير بتغير الأشخاص .

§ ٩ — أن كل علم — العبارة يمكن أن تكون مطلقة نوعا . وربما كبحت الفكرة من الضبط والاحكام اذا كانت مفيدة أكثر من ذلك .

— الفنيون المحسنون — هذا حق صراح في الفن حيث النسب يجب أن تكون دائما محفوظة ، وحيث السب تكون كالوسط القيم والقياس .

— الفضيلة — يظهر أن أرسطو أراد هنا أن يطبق هذه النظرية ، نظرية الوسط على جميع الفضائل بلا استثناء .

الخوف والافتقار والرغبة والكراهة والغضب والرحمة والاختصار في وجدانات الألم أو اللذة يوجد من الأكثر ومن الأقل . وإن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة . § ١١ - ولكن أن يعرف المرء الشعور بها على ما ينبغي تبعاً للظروف، وتبعاً للأشياء ، وتبعاً للاشخاص ، وتبعاً للملّة ، وأن يعرف أن يلزم المقدار الحق، هذا هو الوسط ، هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة . § ١٢ - والحال بالنسبة للأفعال كالحال في الانفعالات سواء بسواء . فإن هذه يمكن أن يكون بها الانحراف أو التفريط أو أن تلقى الوسط القويم . إذن الفضيلة تكون في الانفعالات وفي الأفعال . وبالنسبة للانفعالات والأفعال ، الانحراف بالأكثر خطيئة ، والانحراف بالأقل هو كذلك مذموم . والوسط وحده هو الحقيقي بالبناء ، لأنه وحده هو القدر المضبوط القويم ، وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة .

§ ١٣ - على هذا حينئذ فالفضيلة هي نوع وسط ما دام الوسط هو الغرض الذي تطلبه بلا انقطاع .

§ ١٤ - وفوق ذلك يمكن أن يسمى الإنسان السلوك بألف طريقة مختلفة ، لأن الشر هو من الانتهاء كما مثله بحق الفيثاغورثيون ، ولكن الخير هو من المتناهي

§ ١٥ - من الجهتين - أي متى كانت الوجدانات مفرطة مبالغاً فيها أو قليلة القوة جداً .

§ ١٦ - الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة - هذه هي النصيحة العادية للحكمة : تطليق المرء شهواته .

- والحال بالنسبة للانفعال - الأفعال ليست إلا المظهر الخارجي للوجدانات والانفعالات . والنتيجة أن القاعدة التي تنطبق على إحدى الطاهنتين تنطبق على الطائفة الأخرى سواء بسواء .

§ ١٣ - الفضيلة هي نوع من الوسط - هذه هي الصيغة العامة التي اعتبرت عادة ملخص كل المذهب الأخلاقي لأرسطو . وإنه لا يظهر لي أنه علق هو نفسه عليها من الأهمية ما أعطى لها من مبدء .

§ ١٤ - الفيثاغورثيون . راجع فيما سبق ك ١ ب ٣ ف ٧ وأيضاً فقرة الميثاقين في المذكورة في التعليق .

ما دام أنه لا يمكن حسن السلوك إلا بطريقة واحدة . فانظر كيف أن الترسل الى هذا الحد، وكيف أن الخير، على الضد، صمب الى هذا الحد . لأنه في الواقع من السهل أن تخطئ الفرض ومن الصعب أن تصيبه . هذا هو السبب في أن الافراط والتفريط يتعلقان معا بالزبدية، في حين أن الوسط وحده هو متعلق بالفضيلة .

” يكون المرء خيراً بنوع واحد ويكون شراً بالف ”

§ ١٥ — على هذا حينئذ فالفضيلة هي عادة، هي كيف يتعلق بارادتنا منحصراً في هذا الوسط الذي هو اضافي لنا، والذي هو متعلم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقا حكيم . إنها وسط بين رذيلتين إحداها بالافراط والأخرى بالتفريط، وكما أن الرذائل تنحصر، بعضها في أنها تتجاوز المقياس الذي يجب الترامه، والأخرى في أنها تبقى أسفل من هذا المقياس سواء بالنسبة لأفعالنا أو بالنسبة لوجداناتنا، فالفضيلة تنحصر على ضد ذلك في إيجاد الوسط بالنسبة لذلك البعض وبالنسبة للبعض الآخر وأن تبقى فيه مؤثرة إياه .

§ ١٦ — من أجل ذلك فالفضيلة مأخوذة في أصلها وبالنظر الى التعريف الذي يوضح ما هي يجب أن تعتبر كأنها وسط ، ولكن بالنسبة للكمال والخير فالفضيلة هي طرف وقة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال : إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلاً — لا يمكن حسن السلوك — توجد حالات يصدق عليها هذا . وتوجد حالات أخرى لا يصدق عليها . فانه يمكن أن توجد جملة طرائق لحسن الفعل .

— يكون المرء خيراً بنوع واحد — الشاعر الذي قاله غير معروف .

§ ١٥ — يتعلق بارادتنا — القضية صادقة تماماً . ولكن لا يظهر أنها تخرج بالضبط مما تقدم .

— إنها وسط — تكرر أدق للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٦ — الفضيلة هي طرف وقة — تعديل حق جداً ومهم جداً للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال — قيود حقة على أرسطو يوضحها ، ولكنهم لم يلتفتوا اليها كما ينبغي في الانتقادات الموجهة الى نظريته .

لهذا الوسط . فن الأفعال ومن الانفعالات ما يُعلن معنى الشر والذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير، والفجور والحسد . وفي الأفعال الزنى والسرقة والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يمانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية يجرّد السيا القبيحة التي هي موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها ، فليس البتة حينئذ في هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل ، فانه لا يمكن فيها إلا اقرار آثام . وليس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير . مثلاً في الزنى إذا كان ارتكب كما ينبغي ، ومع المرأة الفلانية ، وفي الظروف الفلانية ، وبأى طريقة ، فانه بوجه عام مقارفة أى واحد من هذه الأشياء جناية . § ١٨ — ذلك كما لو كان يظن أنه في الظلم وفي الجبن وفي الفجور يوجد وسط وإفراط وتفريط ، لأنه حينئذ يلزم عنه أن يوجد وسط وللإفراط وللتفريط وإفراط وللإفراط وتفريط للتفريط . § ١٩ — ولكن كما أنه لا يوجد إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة والاعتدال ، لأن الوسط هنا هو نهاية بوجه ما . كذلك لا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤتممة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ولكن على أى وجه أخذ به الانسان فانه دائماً مجرم بارتكابها ، لأنه ليس ممكناً أن يوجد وسط للإفراط ولا للتفريط ، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط .

— قابلية التلذذ بمصاب الغير — قد فسرت الكلمة اليونانية التي ليس لها مساو مضبوط في لغتنا (الفرنسية) .

— مقطوع بأنها خبيثة وجنائية — من المحال أن تكون عبارة أصرح ولا أخطئ من هذه العبارة .

§ ١٨ — وسط للإفراط وللتفريط . الجبن هو عدم الشجاعة . فهو إذن طرف ولا وسط له ، كما أن ليس له إفراط ولا تفريط .

§ ١٩ — لا إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة — لأن الشجاعة هي الوسط بين الجبن من جهة وبين التهور من جهة أخرى كما سبى في الباب التالي .

## الباب السابع

تطبيق العموميات التي سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين التهور والجلين - الاعتدال وسط بين التهور والطمود - السخاء وسط بين الاسراف والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوفاة والضعف - الطمع وسط بين افراط وتفریط لم يسط لكلها اسم خاص - تصور الفنة عن تغيير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة - الصدق وسط بين التفتج والتعمية - البشاشة وسط بين السخريّة والقفاعة - الصداقة وسط بين الملق والشراسة - التواضع - الاخلاص - الحسد - سوء النية .

§ ١ - قد لا يكفي في هذا الموضوع الوقوف عند هذه العموميات التي تقدمت ، بل ينبغي فوق ذلك أن نبين كيف أن هذه النظريات مطابقة لأحوال الخاصة . وفي الواقع أنه متى تناول التفكير الأفعال الانسانية ، كانت هذه العموميات فارغة بعض الشيء ، وكانت التحاليل الخصوصية أكثر انطباقا على الحقيقة ما دام أن الأفعال هي دائما خاصة وأنه لا بد من أن تكون النظريات منطبقة عليها . ويمكن فهم ما نريد قوله من اللوحة التي نرسمها هنا .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣

§ ١ - قد لا يكفي - انت الفرض الذي يرى اليه أرسطو هو عمل أصلا ، ومن أجل ذلك يتم بايتاء الأمور كلها من الايضاح .

- في اللوحة التي نرسمها هنا - سياق نص المتن يقتضى بلا شك هذا النحو الذي يبره اللوحة المسطورة في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣ والذي اعتمدته " اندروتيكوس " " وأسطراط " . حتى ان هذا الأخير رأى واجبا عليه أن يكمل اللوحة الناقصة في تأليف أرسطو ووضع جدولاً للقضايا المنخفضة مع اضدادها من الافراط والتفريط . وانى لا أعلن واجبا على ان اذهب الى هذا الحد . ولكن لا أرى في هذا الا ما يخالف تماما مع عادات أرسطو الذي كان قد اضاف رسوما الى مؤلفه « تاريخ الحيوانات » . ولقد شرح الشراح المتن ونقله المترجمون على صورة تفيد أن هذه العبارة لا تشتمل على شيء سوى فكرة البوصف . وعلى أى الحالين فإن الفكرة واضحة تمام الوضوح .

§ ٢ - على هذا يرى أن بين إحساسى الخوف والطمأنينة تشغل الشجاعة الوسط، أما الإفراطان اللذان يتماثل أحدهما بانتفاء كل خوف فليس له في لغتنا اسم لأنه يوجد كثير من الأشياء تركها الاستعمال بلا اسم . أما الإفراط في الطمأنينة فإن الرجل الذي يبدو منه يسمى متهورا . والذي عنده إفراط الخوف أو عدم الطمأنينة فهو جبان .

§ ٣ - بالنسبة للذات والنسبة للأشياء فالوسط هو الاعتدال، والإفراط أقل أيضا بالنسبة لجميع الآلام منه لجميع اللذات، فالوسط هو الاعتدال، والإفراط هو العجز . على أن الناس الذين يخطئون بالتفريط في أمر اللذات هم نادرون جدًا، ولذلك لم يُعط لهم اسم خاص . فتنطمعهم إن شئت اسم الخلاء دين أو عدي الحساسية .

§ ٤ - فيما يختص باعطاء الأشياء أو الأموال أو بقبولها فالوسط هو السخاء . والإفراط والتفريط هما الاسراف والبخل . وهاتان الملكتان الأخيرتان إفراط أو تفريط يضادّ بعضهما بعضا . على هذا فالمبذر هو مفراط في الاعطاء وهو مفترط في القبول . والبخيل على الضد هو مفترط حينما يأخذ ومفترط حينما يعطي .

§ ٢ - على هذا يرى - انى أتابع تأويل واضر أن الوحة المذكورة في الفقرة السابقة قد فرغ القارئ من تلاوتها ، فابتدئت الفقرة الثانية بهذه العبارة

- فليس له في لغتنا اسم - فإنّ اللسان الفرنسي ليس أغنى من اللسان اليوناني وكلمة "عدم التأثير" التي عندنا (في اللغة الفرنسية) والتي ليست خاصة تطلق بالأول على اعتبار حسن .

§ ٣ - فتنطمعهم انت شئت اسم الخلاء دين - هذا القيد الذي استتره أرسطو في اليونانية لازم في الفرنسية أيضا ، فإن كلمة خامد أو غير حساس لاشك في أنها صالحة في هذه، ولكن معناها أوسع من ذلك بكثير .

§ ٤ - وبما كانت هذه الكلمة باللغة الفرنسية لا تعطي معنى لزوم الوسط الذي تعطيه الكلمة اليونانية المقابلة لها . فإن السخي أقرب إلى المبلغم إلى البخيل .

٥٤ - على أنه يرى أننا هنا لا نزيد على أن نخط رسماً بسيطاً ونضع ملخصاً .  
ونكتفى الآن بهذه المجالة . وفيما بعد ندرس كل هذه النقاط بتوسع وضبط .

٦٤ - ولكن لنرجع الى الثروة فنقول : إنه يوجد أيضاً استعدادات أخرى غير ما بينا . وفي هذا الصدد الوسط يمكن أيضاً أن يكون الأريحية . لأنه يمكن إيجاد فرق بين الأريحي والسخي ، فأحدهما يملك أموالاً عظيمة ، والآخر ليس له منها إلا القليل . فالتبذير بالنسبة للأريحي هو سوء الذوق في الاتفاق والزهو الغليظ ، والتفريط هو التقير في الأشياء الصغيرة . هذه الفروق الدقيقة المتطرفة تختلف الفروق في السخاء . وسيدكر فيما بعد مواضع الخلاف بين بعضها والبعض الآخر .

٧٤ - في أمور الشرف أو المجد والخمول ، الوسط هو كبر النفس ، والافراط في هذا النوع يسمى إن شئت الوقاحة ، والتفريط ضعة النفس . ٨٤ - وكما أننا اعترفنا بأن السخاء له ارتباط بالأريحية بأن الأول يخالف الثانية فقط في أنه ينطبق على الأشياء ذات القيمة القليلة ، كذلك يجانب كبر النفس الذي يطلب التشايف متى كانت كبيرة يوجد إحساس آخر يدفعنا الى طلبها ولو كانت عديمة الأهمية . ويمكن في الواقع أن تطلب التشايف والمجد كما ينبغي أن تطلب . ويمكن أيضاً طلبها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . فهذا الذي رغبته مفرطة يسمى طماعاً . والذي

٥٤ - فيما بعد - راجع ما سوف يأتي ك ٣ ب ٧ وما يليه ، وعلى الخصوص ك ٤ ب ١ و ٣ حيث

تحليل بعض القضايا : الشجاعة والاعتدال والسخاء الخ وتحليل الرذائل المضادة مبسوط تماماً .

٦٤ - أيضاً استعدادات أخرى - واذن يوجد فيها وسطان بدلاً من وسط واحد .

- سوء الذوق في الاتفاق - اضطرت هنا الى تضيير النص لتسهيل قوة التعبير .

- سيدكر فيما بعد - ك ٤ ب ١ وما يليه .

٧٤ - الوسط هو كبر النفس - راجع ما سيأتي ك ٤ ب ٣ .



لا رغبة له هو رجل لا طمع فيه . ولكن الذى فى شأن هذه الوجدانات يعرف أن يلتزم وسطا حكيا ليس له اسم خاص . إن الاستعدادات الأخلاقية التى تقابل هذه الأخلاق ليس لها اسم خاص إلا أنت يكون فى أمر خلق الطماع فيسمى . طمعا . هذا هو السبب فى أن الأطراف يمكن أن تتنازع مركز الوسط . وقد يقع لنا نحن أحيانا أيضا أن نصف بالطماع ذلك الذى يثبت فى الوسط ، وأحيانا نصفه بأنه مديم الطمع مادحين بذلك الرجل الذى هو طماع والذى ليس كذلك ، كل فى دوره .

§ ٩ - وسنحاول أن نوضح فيما على علة هذا التناقض ، ولكننا الآن نستمر فى دراسة الشهوات الأخرى على حسب النموذج الذى اتبعناه فيما سبق .

§ ١٠ - يمكن أن يميز فى الغضب - مثل ما فعلنا فى حق السخاء - الحدود الثلاثة : الإفراط والتفريط والوسط . ولكن لما أنه ولا واحد من هذه الفروق أو على التقريب ليس له اسم خاص ، فنقتصر على القول بأن الإنسان الذى يلتزم فى هذا النوع حد الوسط بين الطرفين يسمى رجلا حليما . وأن الملكية الوسيطة تسمى الحلم . ومن الخلفين المتطرفين ما يأثم بالإفراط يسمى الخلق الشرس ، والزيادة

§ ٨ - ليس له اسم خاص - انى لا أجدها الفرنسية فى هذا المعنى أعنى من اللغة اليونانية .

§ ٩ - فيما على - قد يكون من المحال تعيين الفقرة التى تطابق هذا القول . ولكن أرسطو يجابه التفصيل للفضائل والذائل يحاول أن يبين كيف يحتل الوسط أحيانا بأحد الطرفين ، ويصير موضوع مدح أو ذم بالعمود .

- اتبعناه فيما سبق - أو بالأول « طريقتنا العادية » راجع السياسة ك ١ ب ١ ص ٣ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

§ ١٠ - رجلا حليما - لم أجدها كلمة أحسن من هذه ، ولكن فى لغتنا (الفرنسية) الحلم هو أبعد مسافة عن الشراسة منه عن القنور .

- الشرس ... الفاتر - المحاولة تكاد تكون بالفرنسية فى قوة ما هى باللغة اليونانية .

تسمى الشراسة . والذي يأثم بالتفريط يسمى إن شئت الخلق الفاتر الذي لا غضب به البتة ، والتفريط يسمى الفتور الذي لا يعرف أن يغضب .

§ ١١ - هذا هو موضع الكلام على الثلاثة الأوساط الأخرى التي ليست بلا مشابة بينها ، ولكنها تختلف مع ذلك من بعض الوجوه . الثلاثة جميعا تتعلق أيضا بالروابط الاجتماعية والماعة التي تربها بين الناس أقوالهم وأفعالهم . ولكن الثلاثة تختلف في أن أحدها يختص بالحقيقة كما تقع عادة في محادثات الناس ، في حين أن الاثنين الآخرين يختصان بالذة التي تحصل من علاقات الجمعية . أحد الاثنين يتعلق بالذة التي يسببها المزج ، والآخر يتسع لجميع أمور الحياة العادية . ويلزمنا أن ندرس أيضا هذه الأنواع الثلاثة حتى نرى جليا أيضا أن في كل الأشياء الوسط وحده هو الحقيق بالمذح . في حين أن الأطراف ليست طيبة ولا ممدوحة ولا تستحق إلا الذم . وليس في اللغة اسم خاص لأكثر هذه الفروق كما هو الحال في السابقة . ولكن يلزم أن نحاول هنا كما فعلنا آنفا أن نضع كلمات جديدة تدل على هذه الأخلاق المختلفة تسمح بسهولة التعبير عن أفكارنا عند الإيضاح .

- لا غضب به البتة - قد فسرت الكلمة اليونانية بأن أوضعتها .

§ ١١ - هذا هو موضع - هذا الدرس لا يظهر عليه مع ذلك أنه شديد الارتباط مباشرة بالدرس السابقة .

- بالروابط الاجتماعية والماعة - لقد لاحظت أرسطو بحساسة ودقة هذه الروابط الاجتماعية . ومن اليدى أنها كانت على نحو مدى الروابط الاجتماعية عندنا (الفرنسيين) .

- حتى نرى جليا أيضا - هذه الأمثلة المختلفة تؤكد السابقة .

- كما فعلنا آنفا - بشر أرسطو إلى كلمة استعمالها قبل ذلك ببصر أسطر ، ويظهر أنه أدخلها في اللغة اليونانية .

- أن نضع كلمات جديدة - لم يستعمل أرسطو هذه الحرية إلا مع التحفظ ولم يسمح لنفسه بها إلا عند الضرورة القصوى .

§ ١٢ - فيما يختص بالحقيقة ، الرجل الذى يلتم فى هذا المعنى الوسط يسمى رجلا صادقا ورجل صدق ، والوسط نفسه يسمى الصدق . التصنع الذى يغير الحقيقة يسمى اذا غلا فى الأشياء التُّفْع ، والذى به هذا الميب يسمى تَفَاجًا . وإذا كان على الضد يصغر الأشياء يسمى تعمية ، والرجل يسمى معما .

§ ١٣ - أمضى الى الوسطين الآخرين اللذين يتعلقان باللذة . فأحدهما يختصر فى المزاج ، والرجل الذى يعرف أن يلزم هذا الوسط البقيق هو رجل بشوش ، والاستعداد الأخلاقى الذى يميزه هو البشاشة . والافراط فى هذا النوع هو السخريّة ، والرجل الذى له هذا الخلق يسمى مسخرة . وهذا الذى فى معرض المزاج نصيبه أقل مما ينبغى هو نوع من القفْظ ، وكيفيته يمكن أن تسمى القفاظلة . § ١٤ - أما الوسط الذى يتعلق بملامة الحياة العادية فالرجل الذى يعرف أن يكون مقبولا عند أمثاله كما ينبغى أن يكون فهو الصديق ، والوسط الذى يوجد هذا الخلق هو الصداقة . أما الذى يُفْرِط فى العناية بالآخرين فيمكن أن يسمى الرجل الذى به ولع الإرضاء متى كان يفعل كذلك بلا منغمة ما . ولكن اذا سلك هذا المسلك لمنفعته الشخصية فهو

§ ١٢ - تعمية ... معما - ان الكلمة التى يستعملها أرسطوها هى أصل كلمة « التكم » باللغة الفرنسية . ولم أستطع استعمال هذا القفْظ الأخير الذى له فى الفرنسية معنى مخالف .

§ ١٣ - الرجل الذى - الفكرة واضحة جدا اذا كانت العبارة مع ذلك غير مضبوطة تماما . ولكن ليس فى لغتنا أحسن من هذا .

- نوع من القفْظ - المجاز هو جبهه فى اللغة اليونانية .

§ ١٤ - فهو الصديق - لا أرى أن أرسطو قد أحسن اختيار القفْظ هنا ، ولكن اضطررت الى مجاراة ، وقد كنت أفضل أن يقال « الحليف » .

- الذى به ولع الإرضاء - هذا تفسير القفْظ اليونانى .

المتعلق . والذي هو في هذا الصدد يأثم تماما بالتفريط ولا يعرف البتة أن يكون مقبولا في أى شيء فهو الشرس والصعب في المعيشة .

§ ١٥ — يمكن أن يُعترف أيضا بأوساط في الانفعالات وفي كل ما يتعلق بها . على هذا فالتواضع ليس فضيلة ، ومع ذلك فانه موضع لثنا كالاتسان المتواضع . ذلك في الواقع بأنه في هذه الوجدانات يمكن تمييز الانسان الذى يلتم الوسط الحق . فالذى يشعر بها مع الافراط يحتم من كل شيء . وهو يواجه ما فريسة الحيرة . وعلى الضد الانسان الذى يأثم في هذا بالتفريط أو الذى لا يحتم من شيء مطلقا هو انسان عديم الحياء أو سفيه . والذي يعرف أن يلتم الوسط بين هذين الافراطين هو الانسان المتواضع .

§ ١٦ — الانسان العدل الذى يطبق حكما تزيها على سلوك الغير، مركزه الوسط بين حسد الأغيار على سعادتهم ، وبين الفرح السئ الذى تسببه له آلامهم . هذه الثلاثة الوجدانات هي مع ذلك متعلقة باللذة وبالآلم اللذين يمكن أن يسببهما لنا ما يحل بأمثالنا . الانسان التزيه الذى يعتريه الغضب العادل يحزن ويسخط من مشهد تقمة صادفت غير أهل . والحسود الذى بافراط يماوز هذه التزاهة يحزن لجميع الخيرات التى يصيبها الناس الأغيار . وأخيرا هذا الذى يمكن أن يرتاح لما ينزل بالغير من الشر بعيد عليه أن يتأثره ، بل يذهب الى حد أن يتلذذ به .

§ ١٦ — العدل الذى يطلق — القبط الذى يستعمله أرسطو هو "نيجيز" وليس عددا في القرنية لانه تقابلها فان "نيجيز" بالمعنى المادى الذى تطلق عليه هي الآلة التى يتشخص فهم الاحساس الذى يريد أرسطو أن يدل عليه هنا .

— فان الذى يمكن أن يرتاح — لم أستطع اجتناب هذا التكرار غير المفيد الذى هو في المعنى أكثر منه في القبط .

§ ١٧ - على أنه يمكن أن توجد في موضع آخر فرصة الكلام على هذا بمناسبة أتم . وأما العدل لما أنه لا يُدل عليه باسم بسيط مطلق ولكن يميز فيه نوتان مختلفان، فسندلهما فيما بعد ونبين كيف أن لكل نوع منهما وسطا وندرس كذلك على هذا الوجه الفضائل العقلية .

§ ١٧ - في موضع آخر - راجع فيما بعد ك ٤ ب ٩ . كل الكتاب الخامس مخصص لدرس العدل .  
وان ضرب العدل هما المساواة المطلقة والمساواة النسبية ، أو العدل على حسب القانون والعدل على حسب  
الطبع .

- الفضائل العقلية - راجع ما سوف يأتي في الكتاب الخامس .

## الباب الثامن

النضاد بين الرذائل الطرفية وبينها وبين الفضيلة التي هي الوسط — مقابلة الوسط بالطرفين — الطرفان كل منهما أبعد عن الآخر من عن الوسط الذي يفصلهما — في بعض الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط، فتارة يقترب الطرف بالافراط وتارة يقترب الطرف بالتفريط — التهور أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى ضد ذلك الخمود (علم الحساسية) أقرب الى الاعتدال منه إلى الفجور — هذه الفروق سيبان: أحدهما يأتي من ناحية الأشياء والثاني من ناحيتنا .

§ ١ — هذه الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التي منها رذيلتان إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط ومنها فضيلة واحدة تكون في الوسط بين الطرفين هي كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض . فبدياً الطرفان هما مضادان للوسط، ومتضادان بينهما أيضاً، ثم إن الوسط هو مضاد للطرفين . § ٢ — كما أن المساوى مقارناً بالحد الأصغر هو أكبر من هذا الحد وأصغر من الحد الأكبر في نسبته له، كذلك الكيوف والاستعدادات المتوسطة في تناسبها مع الاستعدادات بالتفريط تظهر إفراطات . وبالعكس في نسبتها الى الاستعدادات بالافراط تصير هي نفسها بوجه ما تعريطات في الانفعالات وفي الافعال على السواء . على هذا فالرجل الشجاع يظهر متهوراً اذا قورن بالجبان، ويظهر في جانب المتهور جباناً . كذلك أيضاً

— الباب الثامن — في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣ وما يليه .

§ ١ — الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة — إن أكثر التنبهات التي سيضها أرسطو على نسب الفعلية الى الرذائل المضادة سواء بالافراط أو بالتفريط هي غاية في الاحكام . ولكن من المحقق كما لاحظ " غريف " أنها تزعزع بعض النظرية التي تضع الفضيلة في الوسط وتجعلها كوسيلة بسيطة . ذلك بأن أرسطو نفسه لم يضع هذه النظرية على صورة مطلقة، وأنه لحظ جميع القيود التي ينبغي أن تقيد بها .

§ ٢ — المساوى — أى الصف .

— على هذا فالرجل الشجاع — ملاحظة دقيقة مضبوطة جداً .

الانسان المتبدل يظهر فاجرا اذا قورن بالخامد الذى لا يحرّكه شيء ، ويظهر هو نفسه خامداً بالنسبة للقاجر . والسخرى يظهر مسرفا بالاضافة الى البخل ، وبجيلا بالاضافة الى المسرف . § ٣ - كذلك الطرفان يحذف كلاهما بالوسط أحدهما الى الآخر . فالجبان يسمى رجل الشجاعة متهورا ، والمتهور يسمى جبانا ، وكذلك الحال فى البقية . § ٤ - لما كانت هذه الحدود الثلاثة متضادة على هذا النحو بعضها لبعض ، كانت تضاد الطرفين بينهما هو أعظم مما يكون تضادهما مع الوسط . لأنه فى الواقع الطرفان هما أبعد أحدهما عن الآخر منهما عن الوسط الذى يفصلهما ، كما أن الحد الكبير هو أبعد عن الصغير والصغير عن الكبير منهما عن الحد المساوى سواء بسواء .

§ ٥ - ومن جهة نظر أخرى توجد أطراف لها بعض مشابهة بالوسط . فالتهور به شيء من الشبه بالشجاعة ، والسرف بالسوء . ولكن عدم المشابهة الأكبر هو طبعا بين الأطراف بعضها لبعض . إن الأشياء التى بعضها من بعض أبعد ما يمكن أن يكون تسمى أضدادا . وتكون أضدادا أكثر كلما كانت متباعدة

§ ٣ - كذلك الطرفان - فى هذا بعض التكرير لما قبل .

§ ٤ - هذه الحدود الثلاثة - لا يتكلم أرسطو هنا إلا على وجه الإطلاق وحينئذ فقد أصاب الحق ولكن فى الحقيقة ليس الأمر كذلك ، وأنه ليسارع الى أن يراجع نفسه . فان الأوساط التى على رأيه تكون الفضائل ثارة أكثر بعدا وتارة أقل بعدا عن أحد الطرفين من الآخر . وبعبارة أخرى فانها ليست أوساطا حقيقية .

§ ٥ - توجد اطراف لها بعض مشابهة - قيود ضرورية ثبتت جليا ان فكرة ارسطو ان النظرية ليست جامعة ، وقد قال نفسه انه لا يدعى إلا أنه يحفظ رسما بسيطا .

- تسمى أضدادا - يمكن ان ترى كل نظرية الأضداد فى « الفالافورياس » أى المقولات الشرية ب ١٠ ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتنا . وفى « الأوتيا » ب ١٤ ص ١٩٨ وفى « الميتافيزيقا » ك ٥ ب ١٠ ص ١٠١٨ و ٢٠٩ طبة برلين .

أكثر . ٦ § — في نسبة الطرفين الى الوسط ثارة يكون التفريط هو الأكثر تضاداً وثارة يكون الإفراط . فالرذيلة الأكثر تضاداً مع الشجاعة ليست هي التهور الذى هو إفراط ، بل هي الجبن الذى هو عيب التفريط . وعلى الضد في الاعتدال فان الحد الذى يعتمد عنه أكثر ليس هو اللاحساسية التى هي عيب التفريط ، بل هو الفجور الذى هو عيب الإفراط . ٧ § — وهذا يرجع الى سببين مميزين ما دام أن أحد الطرفين هو أقرب الى الوسط ويشبهه أكثر فليس هو هذا الذى تقابله بالوسط مقابلة تضاد ، بل هو بالأولى الحد المضاد . على هذا مثلاً أن التهور يظهر أنه أقرب جوراً للشجاعة ويشابهها أكثر في حين أن الجبن أشد مخالفة لها ، فيكون الجبن هو الذى تقابله على وجه أخص بالشجاعة ما دام أن الأشياء التى هي أبعد من الوسط تظهر أكثر تضاداً معه . ٨ § — هالك إذن أحد السببين المذكورين آنفاً وهو يأتى من طبيعة الشيء نفسها . واليك الثانى الذى لا يأتى إلا منا . إن الأشياء التى نحن بطبعنا أكثر ميلاً لها يظهر لنا أنها أكثر تضاداً مع الوسط الحكيم الذى ينبغي أن نقرمه . على هذا قطبعنا يميل بنا بحدة أكثر نحو اللذات ، وهذا هو الذى يجعلنا ميالين بسهولة إلى عدم الاعتدال أكثر منا إلى القناعة والهدوء . وإذن نجد الأشياء التى نشعر بالغة أنفسنا لها هي أكثر تضاداً مع الوسط الحق . هذا هو السبب في أن الفجور الذى هو إفراط هو أكثر تضاداً مع الاعتدال من اللاحساسية الثامة .

٦ § — ليست هي التهور — ملاحظة محكمة ومنها يتجى أن فضيلة الشجاعة ليست بالحقى الخاص وسطاً .

٧ § — وهذا يرجع الى سببين مميزين — هذا التحليل الذى قد يظهر دقيقاً هو مضبوط تماماً .

٨ § — نحن بطبعنا أكثر ميلاً لها — إن أرسطو يسميه في هذه الملاحظة على طبيعة الانسان كان يمكنه أن يجد فيها بلاغاً الايضاح الحقيقى للفضيلة .



## الباب التاسع

في صعوبة أن يكون الإنسان قاضيا، وصائح عمياء لإصابة الوسط الذي فيه تنحصر الفضيلة — دراسة  
الميل الطبيعية التي يشر بها الإنسان في نفسه والاتجاه إلى الطرف المضاد — وسيلة معرفة تلك الميل —  
ضرورة مقاومة الفذة — عدم كفاية الصائح مهما كانت محكمة — يلزم أن يتوود الاضمان بثبات العمل .

§ ١ — قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هي وسط، وقد علم كيف هي،  
أعني أنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط . وقد بان أيضا  
أن ميز الفضيلة هذا يأتي من أنها تطلب دائما هذا الوسط القيم في كل ما يتعلق  
بأفعالات الإنسان وأفعاله . تلك تقط يظهر أنها وضعت تماما . § ٢ — يجب  
علينا أن نفهم أيضا من ذلك لماذا يجد الإنسان مشقة في أن يكون قاضيا . فإن  
إدراك الوسط في كل شيء أمر صعب جدا، كما أن استكشاف مركز دائرة لا يتيسر  
لجميع الناس وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية . كذلك  
استسلام الإنسان إلى غضبه هو على متناول جميع الناس وهو شيء هين كثر القود  
والانفاق . ولكن العلم بمن ينبغي أن تعطى إليه وبأى قدر وفي أى وقت ولأى  
سبب وعلى أى كيفية، فتلك كفاءة ليست لجميع الناس وليس من السهل حيازتها .  
من أجل ذلك كان الخير شيئا نادرا ومملوحا وجيلا . § ٣ — إن أول ما يُعنى

— الباب التاسع — في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب إلى أوديم ك ٢ ب ٥

§ ١ — وقد علم كيف هي — يعنى أنها ليست دائما الوسط المضبوط بين رذيلتين .

§ ٢ — استكشاف مركز دائرة — التشبيه ليس صحيحا جدا في أن حل نظرية هندسية يقتضى العلم

في حين أن العزيمة تكفي غالبا في الفضيلة بما تعطي من الكيف .

به من يريد أن يصيب ذلك الوسط القيم هو أن يعتمد عن الرذيلة التي هي أشد ما يكون تضاداً وإياه . ويمكن أن تطبق هنا نصيحة "كاليسو"

بמידا جتدا عن هذه الصخور وهذا الدخان

سير سيفيتك ... ..

لأن هذين الطرفين أحدهما هو دائماً أكبر إثمًا والآخر أقل . § ٤ - ولما أنه من الصعب جدًا إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه ، لزم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقل الشرين . والوسيلة الحقيقية للتطبع في ذلك هي الطريقة التي يبتناها . على هذا يجب علينا أن نعلم حق العلم الميول التي هي فينا أدخل في الطبع . لأن الطبع يعطينا ميولا مختلفة جدًا . وإن ما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة هي انفعالات اللذة أو الألم التي نشعر بها . § ٥ - يلزم أن نجعل أغسنا تميل نحو الجهة المضادة ، لأننا بابتعادنا بكل قوتنا عن الخطيئة التي نخشاهها نقف في الوسط ، كما يفعل تقريباً حينما يطلب تقويم قطعة خشب معوجة . § ٦ - إن الخطر الذي يلزم دائماً انقائه بغاية الانتباه هو ذلك الذي يرضينا ، هو اللذة . لأننا لا نكون البتة في هذه

§ ٣ - نصيحة "كاليسو" - قد نبه القسرون الى أن أرسطو قد اتخذ هنا نصيحة الـ "كاليسو" ما قاله "هيومروس" في "سيري" . ولا شك في أنه استشهد هذين البيتين من ذاكرة التي خاتمه . راجع الـ اوديسي للتيد الثاني عشر البيت ٢١٩ على أنها مع ذلك الاوامر التي كان "أوليس" يصدرها الى ربابه على مقتضى نصيحة الآلهة .

§ ٤ - أن يقال - هذا تعبير بالكل السائر قد استشهد أرسطو . راجع هذا التعبير دالا على معنى مختلف قليلا في السياسة لـ ٣ ب ٨ ف ٦ ص ٢٩٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

- انفعالات اللذة أو الألم - هي في الواقع أكد ما يكون . وهذه النصائح اذا كانت صعبة الاتباع فانها في غاية الحكمة .

الجملة فضيلة لا يرتشون . وإن العواطف التي كان يشعر بها شيوخ "طروادة" في حضرة "هيلينا" يجب أن تكون هي إحساساتنا تلقاء اللذة . فلتعرف في كل ظرف أن نكرز لأنفسنا ماقلوه، لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فنحن في أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله .

٧ § — لأجل تخصيص فكرتنا في بعض كلمات تقول إننا بهذا السلوك على الأخص نتجح في إيجاد الوسط الحق، وفي الحقيقة أنها نقطة صعبة، وإنها لكذلك على الخصوص في مجرى الحياة اليومية، مثال ذلك أنه ليس من السهل أن نعين بالضبط سلفا كيف وضد من ولأى سبب ولأى مدة من الزمن ينبغي للانسان أن يفضب، لأننا نارة يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ويمتنعون ونقول إنهم مملوون حلما . وتارة نمدح كذلك أولئك الذين يفضبون ويمدغفهم حزنا حقيقا بالرجل . ٨ § — حق أن من لا يحميد إلا قليلا جدنا عن الخير لا يستهدف للذم سواء حاد عنه الى جهة الأكثر أو حاد عنه الى جهة الأقل . في حين أن الذي يعتمد عنه أكثر لا يمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة كل امرئ يراها . ولكن الى أى نقطة وإلى أى مقياس يذم الانسان بعبارة مضبوطة تماما فذلك تعيينه أمر

§ ٦ شيوخ طروادة — راجع الألياذة الفن الثالث البيت ١٥٥ وما يليها . تشبيه حسن بألف تماما مع الكلام على اللذة .

§ ٧ — إننا بهذا السلوك على الأخص — كل ذلك ملوء حكمة عميقة . ومع ذلك فإن أرسطو لا يزيد هنا على أن يكرر دروس أساتذته ، فلقد قال أفلاطون من قبله كل ما يمكن أن يقال عن أخطاء اللذة تقريبا . — ليس من السهل — كان يمكن أرسطو أن يؤكد أن هذا شيء محال .

§ ٨ — بعبارة مضبوطة تماما — ينبغي تذكر مقاله أرسطو عند ابتداء المؤلف . راجع ك ١ ب ١ قبل رأيه علم الأخلاق لا يقتضي ضبطا مطلقا .

ليس بالسهل ، لأنه ليس من السهل كذلك أن نعين تمييزا مضبوطا أى واحد كان من الأشياء التى لإجادة فهمها يبنى الشعور بها ، وإن كل هذه الحالات هى حالات جرتية ، والحكم لا يمكن أن يتعلق إلا بالاحساس الذى يشعر به كل واحد .

٩٤ - ومهما يكن فإن من الواضح أن الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة ، وأنه لتقويم أنفسنا يلزمنا أن نميل تارة نحو الإفراط ، وتارة نحو جهة التفريط .  
لأننا بهذه المتابعة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير .

٩٥ - الملكة الوسطى هى وحدها المدحوة - فى هذه الحدود تكون النظرية على تمام الموافقة للعمل القائم على مقضى العلم والحكمة - وفى هذا من الفع العظيم ما فيه .

## الكتاب الثالث

### بقية نظرية الفضيلة — في الشجاعة وفي الاعتدال

#### الباب الأول

في أنت الفضيلة لا تنطبق إلا على الأصول الاختيارية . — تعريف الاختيارى والاختيارى —  
في نوعى الاختيارات : القسر والجهل — النوع الأول للأشياء الاختيارية — أمثلة مخيفة لأحوال  
القوة القاهرة ، وأنها دائما اختيارية بالجزء — في أنت الموت أثر من بعض الأصول : ” الأفيون  
لأورفيدي ” — تعريف مام للاختيارى والاختيارى — القلة والتخير لأنكرهانا — لأن يأخذ الإنسان نفسه  
باللائمة أعدل غالباً من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية .

§ ١ — لما كانت الفضيلة متعلقة بأفعالات الإنسان وأفعاله ، وكان المدح  
والنم لا يردان إلا على الأشياء الإرادية ما دام أنه في الأشياء اللا إرادية لا محل  
إلا للعفو بل للرحمة أحياناً ، كان من الضروري عند البحث للوقوف على كنه الفضيلة  
أن يحدد ما يجب أن يُعنى بالإرادى وبالألا إرادى . § ٢ — أزيد على هذا أن  
هذه المعرفة ضرورية أيضاً للفتنين تهديمهم إلى المكافآت والمقويات التى يفترضونها .

— الباب الأول — الأدب الكبير ك ١ ب ١٠ ، الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٦ وما يليه .

§ ١ — المدح والقم — ملاحظة تكررت ألف مرة منذ أرسطو .

— للفويل الرحمة — وجدانات تآدرة في الصور الخالية وهى على ذلك حقيقة بالاعتبار .

— من الضرورى ... — قد تعمق أرسطو في هذه الدراسة بمآل يأت به أفلاطون . فينبى في هذا  
المقام الاعتراف للبلذ بأنه قد فاق أسأذه وأتم ما يسهل من قصص .

§ ٢ — ضرورة أيضاً للفتنين — يكون القانون صحيحاً وروحياً إذا حرم بقم وزناً للظروف والمقاصد :

§ ٣ - يمكن أن يعتبر لا إراديا جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل .

الشيء الذي يقع بالقوة القاهرة هو الذي تكون علته خارجية ومن طبع ما كان الكائن الذي يفعل أو الذي يقبل ليساعده في شيء . مثال ذلك ما إذا جبهتنا ريح لا قبل لنا بمقاومتها أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا . § ٤ - من الأشياء ما نغلى أنفسنا نعملها إما خشية أضرار أكبر منها وإما تحت تأثير عامل شريف . مثال ذلك ظالم ذو سيادة على أقاربك وأولادك يلزمك إتياث شيء مخز، فأتت على ذلك في استطاعتك أن تنجى كل الذين هم أعزاء عليك بخضوعك، وأن تهلكهم بإبائك الخضوع، فيمكن أن تسأل عما إذا كان الفعل في مثل هذه الحالة لا إراديا أو إراديا . § ٥ - قد يقع أيضا ما يشابه ذلك : ملاح في عاصفة يلقى في البحر حوئلته . ففي الأحوال العادية لا أحد يلقى في الماء الأموال التي هي في حيازته عن طيب خاطر، ولكنه لا يوجد إنسان عاقل يأبى أن يفعل ذلك إذا كان هذا شرطا لسلامته أو سلامة غيره من الناس . § ٦ - إن الأفعال التي من هذا القبيل يمكن أن يقال عليها إنها أفعال مختلطة . لكنها مع ذلك أدنى إلى الأفعال الحرة والارادية . إنها نتيجة الترجيع حتى في لحظة إتياثها، فإف الفرض النهائي للعمل متناسب مع

§ ٣ - أو بالجهل - في بعض الأحوال يكون الجهل إنما ، لأنه لم يُمن باعتقاده إذا لم يكن مع ذلك جهلا مقصودا .

§ ٤ - فيمكن أن يتساءل - نوع من مناجاة الضمير والرجوع اليه . وفي هذه الحالات يكون الحكم للشخص على ما إذا كانت التضحية التي تتطلبه لا تساوي قيمة أكبر من قيمة النتائج التي يستطيع أن يتوخاها . وفي بعض الظروف يقع أن الرجل الشريف يؤثر أن يضحي بكل شيء على أن يستسلم .

§ ٦ - أفعال مختلطة . تتميز مؤقتا ومتعلق على الحق .

- أدنى إلى الأفعال الحرة - لأنه في الواقع يمكن المرء أن لا يغضها إذا شاء كما وضعه أرسطو فينايلي .

الظرف الذى وقع فيه . عند ما يقال على فعل إنه إرادىّ أو لا إرادىّ ينبى أن يلحظ دائما تقدير اللحظة التى فيها أتاه فاعله . فالتفاعل فى الأفعال التى ذكرناها آنفا قد أتاها وهو لا يزال حراً ، لأن العامل الذى حرك أعضاء جسمنا لإتيانها هو فينا . وكلما كان العامل فينا ، كان فعل الأشياء أو تركها لا يتعلق إلاننا . فهى حينئذ أفعال إرادية . ولكن على الإطلاق يمكن أيضا أن يقال إنها لا إرادية ، لأنه لا أحد يفعل بالطبع أيأما من هذه الأشياء لذاتها . § ٧ — بل قد يحصل أحيانا أن أفعالا من هذا النوع تقابل بالتناء مدلا وإضافا حينما يقدم المرء على احتمال العار والألم للوصول إلى نتيجة جميلة كبرى ، غير أنه إذا لم يكن لديه أسباب جديدة بهذا المقدار ، عرض نفسه إلى اللوم الحق . لأنه ليس إلا الانسان الحقير هو الذى يمكن أن يقتحم الدنيئة من غير أن يكون لديه مثل ذلك الغرض الشريف ، أو الذى يقتحمها لفائدة ليست شيئا مذكورا . فى بعض الأحوال إذا لم يصل الأمر إلى حد التناء فعمل الأقل يقابل بالغفوان رجل فصل ما لا ينبى له فى محن تفوق القوى العادية للطبيعة البشرية ولم يكن يطيقها أى انسان .

§ ٨ — من الأشياء ما قد لا يترك المرء نفسه تحشاها ، ومن الأحوال ما يكون

— بالطبع — بل هى تضحية بأمرنا بها العقل وان تخاف ذلك لا تزال أحرارا فى عدم الأسماء له على مسئوليتنا .

§ ٧ — إذا لم يكن لديه أسباب جديدة بهذا المقدار — ذلك بأنه فى مثل هذه الظروف تكون الحاجة إلى عقل حقيق أشد منها إلى قلب كبير .

— فعل الأقل يقابل بالغفوان — راجع ما ذكر آنفا فى أول هذا الباب .

§ ٨ — ما قد لا ... — هذا التصير لا يستلزم وجود الشك فى نفس أرسطو بل هو مجرد احتياط فى التصير .

الأحسن فيها للره هو الموت محتملا أفضل ما يكون من العذاب . كذلك كان في قصة "أوريغيد" فإن الأسباب التي دفعت "إليويون" إلى قتل والده ما كانت الا هزوا .

§ ٩ — من الصعب أحيانا التمييز بين أى الطرفين ينبغي اختياره وأى الضررين يجب تفضيل احتماله على الآخر . وفي الغالب يكون أصعب من ذلك أيضا الثبات على التمسك بالأمر الذى وجب تفضيله ، لأنه في غالب الأحيان تكون الأشياء التى يتوقعها الانسان مؤلمة وعجزنة جدًا ، والأشياء التى يلزمنا إياها الاضطراب مخزية جدًا . من أجل ذلك كان الثناء على الناس أو ذمهم إنما يكون بمقدار مقاومتهم للضرورة أو مطالعتهم إياها .

§ ١٠ — ما هى إذن الأفعال التى ينبغي تقرير أنها لا ارادية وقسرية ؟ هل يجب أن يقال على وجه عام : إن فعلا هو دائما قسرى متى كان سببه من الأشياء الخارجية ومتى كان الفاعل ليس له من السبب أدنى نصيب ؟ أم هل يجب أن يقال : إن الأشياء اللا ارادية لذاتها — التى تُجشم مؤقتا إثارا لها على غيرها ما دام أن أصلها قار دائما فى الكائن الذى يفعل — هى لا ارادية لذاتها إن شئت ، ولكنها

— الأحسن فيها هو الموت — لم يكن مثل سقراط بييد ، فان سقراط كان يترك أن يجنب الحكم عليه بأن ينزل لقضائه منزلا غير محمود .

— محتملا أفضل ما يكون من العذاب — هذه هى نظرية "غريغاس" ص ٤٠٢ من ترجمة كوزان .  
وهى التى حققها "ريغليوس" .

— فى قصة "أوريغيد" — قصة "أوريغيد" — هذه لم تقع لنا ولم تصل الى أيدينا . راجع طبعة ديديو الجزء الثانى ص ٦٣٦

§ ٩ — من الصعب أحيانا التمييز — تلك هى الحيرة الحقيقية . ولكن متى فهم الانسان الواجب ، كان أدنى الى أن يقوم به .

— يكون أصعب من ذلك أيضا — إن الثبات فى البطولة يقتضى فى الواقع من التفضيلة أكثر مما يقتضيه النمط الباسل نفسه الذى هو فى الغالب لا يستغرق إلا وقتا قليلا .



تصير في الحال المفروضة اختيارية مادام أنها تختار عوضا عن غيرها ؟ في الواقع أن أفعالا من هذا النوع يزيد شبهها بالأفعال الحرة . لأن أفعالنا هي دائما تابعة للأحوال الخاصة، والأحوال الخاصة لا تتعلق إلا بإرادتنا . لكنه يبقى دائما من الصعوبة بمكان تعيين الحرية التي يجب امتناعها من ما لا يحصى من الفروق الدقيقة التي تستتبعها الظروف الخاصة .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير أن اللذة أو الخير تُكرهاننا، وأن لما علينا سلطانا لا يدافع بوصف أنهما من العلل الخارجية، لأنه على هذا التقدير يكون كل ما بنا إكراهيا وقسريا مادام أننا نجعل جميعا لا فعل كل ما فعل إلا مدفوعين بهذين العاملين، تارة مع المشقة إذا كان ذلك بالقسر وضد هوى القلب، وتارة مع سعادة كبيرة إذا كنا نلقى لذة فيما فعل . ولكنه يكون حقيقة من المزج أن تلقى التبعة على علل الخارج عوضا عن أن يأخذ الإنسان نفسه بهذه التبعة حينما يترك نفسه تتجهذب بهذه الفوايات، وأن ينسب إلى نفسه كل الحسنة ويلقى على اللذة كل السيئات التي يقترفها . § ١٢ - فليس حيثئذ من القسرى واللاإرادى إلا ما كانت ملته في الخارج، دون أن يستطيع الكائن الذي وقع عليه الإكراه والقسر أن يكون من الحرية في شيء على الإطلاق .

§ ١٠ - يزيد شبهها بالأفعال الحرة - هذا ما قاله أرسطو أقفا .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير - فإن في هذا انكارا تاما لحرية الإنسان .

- إلا مدفوعين بهذين العاملين - تحت معنى اللذة يدرج أرسطو أيضا المعنى المضاد، معنى الألم .

راجع ما سبق في أول هذا المؤلف حيث ذكر أن العامل الوحيد في الفاعلية الإنسانية هو التمرير بين ما .

§ ١٢ - فليس حيثئذ - هذا هو التمرير الحق للإرادى . وإن النتيجة التي لم يستخرجها أرسطو من هذه المناقشة ولكنها نتج منها بوضوح تام هي أن إرادة الإنسان لا تقهر، وأنه لا شيء في العالم يستطيع أن يظلمها على أمرها بالرغم منها .

## الباب الثاني

تاج لما قبله : النوع الثاني من الأشياء. اللاإرادية - الأشياء. اللاإرادية بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متنوعة بالآلم ، والندم - يلزم التمييز بين آتيان الفعل بسبب الجهل وبين آتيانه دون آلم يعرف الفاعل ماذا يفعل - أمثلة مختلفة - حدة الفعل اللاإرادية - الأفعال التي تدفع اليها الشهوة أو الرغبة ليست لاإرادية .

§ ١ - أما الأفعال بسبب الجهل ففي الحق أن كل ما فيها يقع دون أن تتساطر فيه إرادتنا ، ولكنه لا شيء في الواقع ضده إرادتنا إلا ما يسبب لنا آلماً ونداما . فالإنسان الذي فصل شيئاً دون أن يعرف ما كان يفعل ولكنه لم يشعر بالآلم عقب فعله فلا شك في أنه لم يفعل مع الاختيار ما دام أنه لم يكن يعرف ماذا كان عمله . ولكنه لا يمكن أن يقال أيضاً إنه فعل ضده إرادته مادام أنه لم ينتج عن فعله آلم له . حينئذ في كل الأفعال التي وقعت بسبب الجهل فالذي ندم بعد ذلك يكون بحسب الظاهر قد أتى الفعل ضده رغبته . والذي لم يندم على فعله هو في وضع آخر بالمرّة ، ويمكن أن يقال عنه بالبساطة إنه كان يفعل بلا إرادة . وتحسن الدلالة على هذا الفرق وتحديدده بكلمة خاصة مادام أن مركز الأمرين مختلف . § ٢ - من الممكن

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وما بعده . الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٦

§ ١ - الا ما صيب لنا آلماً أو نداما - لا أعلن هذا التعريف حقاً ، ولو أن أرسطو اقتصر على التزم لصح المعنى ، لأنه في الواقع لا يندم المرء على الفعل الذي وقع منه بسبب الجهل الخفى ، ولكنه يمكنه أن يشعر بألم الآلم وأحقه متى كان الجهل هو الذي جعله يرتكبه . على أن أرسطو على ما يظهر فما سئل يصحح ذلك بنفسه ولا يتكلم الا عن الندم وحده . ووفق ذلك فن الممكن أن يكون الآلم الذي تكلم عنه هنا هو ذلك الذي يصحب الندم دائماً .

- أنه كان يفعل بلا إرادة - لا ضده إرادته .

- هذا الفرق - هو حق على ما فيه من دقة .

بيان فرق آخر أيضا بين فعل الشيء بسبب الجهل وبين جهل الفاعل ماذا يفعل .  
حينئذ في السكر وفي الغضب لا يمكن أن يقال إن الفاعل يفعل بسبب الجهل ، بل  
هو يفعل تحت سلطان هذين المؤثرين أو أنه لا يفعل عن بينة ، والأمر على ضد ذلك  
في شأن من يفعل جاهلا ماذا يفعل . حينئذ كل إنسان شرير يجهل ما ذا يلزم فعله  
وماذا يليق اجتنابه . لأنه بنظرة من هذا النوع يرتكب الناس المظالم وبعبارة أعم  
يكونون أذلا .

§ ٣ — ولكنه لا يمكن التجوز الى حد أن يطلق اسم اللاإرادى على فعل إنسان  
بصفة أنه يتناقض منفعته . فان جهل الفاعل بحسن الخيرة ليس علة في أن يكون فعله  
لا إراديا بل هو فقط علة لاعتسافه . كذلك ليس الجهل على العموم هو الذى يصح  
اتهامه ولو كان على هذه الصورة التى يرد عليها اللوم عادة ، بل هو الجهل الخاص  
بالأشياء وفى الأشياء التى عليها ينطبق الفعل المراد تقديره . وإنما يكون فى هذه  
الحدود أيضا محل إما للرأفة وإما للغفران ، لأن هذا الذى يفعل واحدا من تلك  
الأشياء المماقب عليها من غير أن يعرف أنه يفعلها إنما يفعل بلا إرادة .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة أن تعين بالضبط فى الأفعال التى من

§ ٢ — فرق آخر أيضا — وهذا أيضا حق . فان الإنسان فى حالة السكر حيث لا يستطيع ضبط نفسه  
يجهل على التحقيق ماذا يفعل . ولا يمكن أن يقال مع ذلك إنه خاطئ بالجهل .

— حينئذ كل إنسان شرير يجهل — لا يبنى تحليل هذه القاعدة بقاعدة أطلطون إذ يقرر أن الرذيلة غير  
إرادية ، وأن الإنسان لا يكون شريرا إلا على الرغم منه . لكن على رأى أرسطو ، على الشرير أن يقوم جهله .

§ ٣ — الجهل على العموم — هنا يعرف المرء التحرك المسمى للذهب ” المشائين ” فى الأخلاق .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة — تلك هى اعتبارات لها أكبر وزن أمام المحاكم . فان  
الحكم يكون ظالما إذا هو لم يقدرها تقديرا . وفى علم الأخلاق أيضا ليست هذه الاعتبارات عديدة الفائدة  
ولكنه لا يبنى التمسك بها الى أبعد مما ينبغي .

هذا النوع طبعها وعندها ، وأن يُبحث من هو الشخص الذى يرتكبها وماذا يفعل عند ارتكابها ، ولأى غرض وفى أى وقت يقع له ارتكابها ، بل يلزم أن يتساءل أحيانا بأى شيء يقترب الفعل فى هذه الأحوال اذا كان بألة مثلا ، ولأى غرض اذا كان مثلا للتجاة من خطر . وبالجملة بأى كيفية اذا كان مثلا بتلف أو بعتف . § ٥ — تلك هى ظروف لا يستطيع البتة شخص أن يمنع بجهلها إلا فى حالة الجنون ، لأنه بالبديهة لا يمكن أن يُجهل من هو الشخص الذى يفعل ، لأنه كيف يمكن أن يقال إن الانسان يجهل ذاته ؟ ولكنه يمكن جدا أن يجهل ما يفعله . مثلا يمكنه أن يقول فى معرض الكلام إن كلمة خرجت من فيه عفوا وبلا تدبر . ويمكنه أن يقول أيضا إنه لا يعلم حظر الخوض فى الأشياء التى خاض فيها . وشاهد ذلك إفشاء "إيشيل" الأسرار . يمكن أيضا أن يقصد المرء الى تبيين ميخانيكة آلة فتفعل الآلة فعلها من غير قصد ، كالذى قد يترك السهم يتقذف عن قوسه . وفى أحوال أخرى يجوز أن يفعل المرء فعل "ميروپ" بأن يحسب ابنه عدوا ميينا ، أو أن يظن برمح مسنون أنه مفلول ، أو أن يظن حجر الآلة حجرا اسفنجيا ، أو أن يقتل بضربة إنسانا وهو يريد الدفاع عنه ، أو أن يجرحه جرعا بليغا فى حين أنه لم يكن يريد إلا أن يريه بعض مهارته كما يفعل المصارعون عند ما يستعدون للثألية . § ٦ — ولما أن هذا

§ ٥ — إفشاء "إيشيل" للأسرار — يظهر أن "إيشيل" باح ببعض الطقوس السرية فى أربع أو خمس من قصصه المفقودة "سينف" و "أوديپ" و "تيجينى" و "الزماة" ... الخ . فأحيل على حكمة "الاريدماج" حكمت براءته لا للأسباب التى يئسها أرسطو على ما يظهر ، ولكن بسبب التجاة التى أظهرها هو وأخوه فى "مراطون" .

— قبل "ميروپ" — وضع "أورفيد" قصة فى هذا الموضوع عنوانها «كريسفة» لم تصل إلنا ، ومن المحتمل أن أرسطو يشير إليها لأنه ذكر مثل "إيشيل" آتفا .

النوع من الجهل خاص دائماً بالأشياء التي فيها يتحصر الفعل ، فالذي عند الفعل يجهل واحداً من هذه الظروف يظهر أنه يفعل ضد إرادته ، وعلى الأخص في التقطين المهمتين هنا ، وهما أولاً ذات موضوع الفعل ، وثانياً الغرض الذي يقصد من الفعل .

§ ٧ - غير أننا نكرر أنه لأجل أن يمكن في حالة جهل مثل هذه أن يوصف الفعل حقاً بأنه لا إرادي يلزم فوق ذلك أن يسبب ألماً ويستتبع وراءه ندماً .

§ ٨ - على هذا مادام الفعل اللاإرادي هو الذي وقع بالقوة القاهرة أو بالجهل ، فالفعل اللاإرادي يظهر أنه هو الفعل الذي أصله في ذات الفاعل ، فهو يعرف جميع الشروط والأوضاع التي وقع بها فعله . § ٩ - فلا يمكن حينئذ أن تسمى بحق أصلاً لا إرادية تلك الأفعال التي يحمل الفاعل على إتيانها الغضب أو الرغبة . § ١٠ - أما أولاً فإنه إذا سلم ذلك ، لزم عليه أنه لا كان غير الإنسان يعمل بالإرادة حتى الأطفال أنفسهم . § ١١ - فهل يمكن أن يقال على التحقيق إننا لا نفعل البتة شيئاً بإرادتنا الكاملة

§ ٦ - الغرض الذي يقصد من الفعل - الماوض هو دائماً ضد نية من تسبب فيه .

§ ٧ - أن يسبب ألماً - راجع الملاحظة المذكورة في أول هذا الباب .

§ ٨ - الفعل اللاإرادي - ضد اللاإرادي ينتج ضرورة بالمقابلة من تعريف اللاإرادي . على أن

أرسطو قد أحسن معنا بالابتداء بهذا الأخير الذي هو أجل .

§ ٩ - الغضب والرغبة - لأننا في الواقع لا نستطيع دائماً إذا اعتدنا على ضبط أنفسنا أن نتحكم في أحدهما وفي الآخر .

§ ١٠ - إذا سلم ذلك لزم عليه - تمير أرسطو موزجداً ، قاضطرت أن أوسمه لتحصيل الفكرة بأجل من ذلك بياناً .

§ ١١ - فهل يمكن أن يقال على التحقيق - حصلت العبارة كما هي على صيغة الاستفهام كما فعل أرسطو وإن كان من شأنها أن تجهل المعنى غامضاً بعض الشيء .

المختارة عند الغضب أو عند الرغبة ؟ أم هل لا بد هنا من التفصيل بأن نزم أننا حينئذ نفعل الخير غفارين ، وأتأ فعل الشر ضد إرادتنا واختيارنا ؟ ولكن أليس من السخرية قبول هذا التفصيل ما دام أنه ليس هنا إلا فاعل واحد بذاته هو العلة لجميع هذه الأفعال . § ١٢ — وأما ثانيا فقد يمكن أن يكون من الخطأ البين تسمية الأشياء التي من شأنها أننا نزجو الحصول عليها أشياء لا إرادية . مثال ذلك ، أليس من الأحوال ما يلزم فيه أن يعرف المرء كيف يغضب ؟ أو ليس من الأشياء ما هو مناسب أن يرغب فيه كالصحة والعلم ؟ § ١٣ — إن الأشياء الإرادية حقا هي شاقة . وعلى الضد من ذلك ما يرغب فيها الإنسان ليست إلا مقبولة مع الارتياح . § ١٤ — وفوق ذلك أليست ضلالات العقل وضلالات القلب هما على السواء لإراديين ؟ فأين الفرق بين هذا وبين ذلك ؟ أليس أنهما سيان في انقضاء المرء إياهما . § ١٥ — الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها إنما هي أيضا من الطبيعة البشرية ، حكمها في ذلك حكم الأفعال التي يدفع اليها الغضب أو الرغبة . فنستنتج حينئذ أن من السخافة حقا تقرير أن هذه الأشياء ليست خاضعة لإرادتنا .

---

— أم هل لا بد هنا من التفصيل — أعلن أرسطو هنا يقصد قصد نظرية أغلاطون الشهيرة التي تقرر أن الشر هو دائما لإرادى .

§ ١٢ — الأشياء التي من شأنها أننا نزجو الحصول عليها — يظهر أن هذا الدليل ليس محكما . فإن من الأشياء ما يتقوى المرء الحصول عليها وهي خارجة عن إرادتنا كالعقيرة والجمال... الخ فنبين أن يضاف «والى يتعلق بنا» .

§ ١٣ — الأشياء الإرادية حقا هي شاقة — هذا الدليل أصح ولكن لا تماما .

§ ١٤ — ضلالات العقل وضلالات القلب — في هذا المعنى تقرر أغلاطون أن الشر هو دائما لإرادى .

§ ١٥ — الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها — ولكنه يمكن أن يأخذ به . وهذا هو العلة في أن الأفعال التي تدفع اليها يجب أن تعتبر إرادية لأن استدرا كلها لا يتعلق إلا بنا .

— أن هذه الأشياء — الأفعال التي يدفع اليها الغضب والرغبة ، والتي سبق الكلام عليها آنفا .

## الباب الثالث

نظرية الاختيار الأدبي أو القصد - لا يمكن أن يشته بالارادة ولا بالشهوة ولا بالارادة ولا بالفكرة -  
المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء - الاختيار الأدبي يمكن أن يشته بالفكر الذي يستق  
عقد نيائنا .

§ ١ - بعد أن حددنا ما يعنى بالارادى وباللارادى وميزنا بينهما، ينبغي أن نضع  
ذلك بدرس الاختيار أو القصد الذى يعقد نيائنا . القصد يظهر أنه الأصل الأول  
للفضيلة . بل هو أدل من أفعال الفاعل نفسها على تقدير ملكاته الأخلاقية .

§ ٢ - بدأ الاختيار الأدبي أو القصد هو فى الحق شئ ارادى . ولكن القصد  
ليس مماثلاً للارادة التى هى تمتد الى أبعد منه . إذ أن الأطفال والحيوانات الأخرى  
لهم نصيب من الارادة ، ولكن ليس لهم اختيار ولا قصد ثابتان عن دليل . نحن  
يمكننا أن نسمى إراديات بواحد الأفعال ، ولكننا لا نقول عنها إنها نتيجة اختيار  
متدبر فيه أو قصد .

§ ٣ - عندما يريدون إيضاح ماهو القصد يسمونه رغبة أو هوى القلب أو إرادة

- الباب الثالث - فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٤ و ١٥ وفى الأدب الى أويديم ك ٢ ب ١٠ .

§ ١ - الاختيار أو القصد - اضطرت لوضع هاتين الكلمتين لتحصيل قرينة الكلمة الواحدة التى يستعملها  
أرسطو .

- الأصل الأول للفضيلة - وهل هذا قال " كنت " ليس فى الدنيا إلا شئ واحد يمكن اعتباره  
حسناً على الإطلاق ، ذلك هو ارادة صالحة . ر . ميتافيزيقا الأخلاق ص ١٥ ترجمة برقى .

§ ٢ - القصد ليس مماثلاً للارادة - المثل الذى يضر به فيما على هو رافع فى صدته ويفسر فكرته تماماً .

§ ٣ - رغبة أو هوى القلب - تحليل أرسطو هنا غاية فى الضبط والاحتكام . وقد عنت بأن أحصل  
فى لغتنا (الفرنسية) هذه الفروق الدقيقة ولكن لا أخالى نجحت دائماً .

أو أى حكم من نوع ما، وما يسمونه إلا بأسماء ليست مطابقة تماما . فان الاختيار أو القصد الذى يختار لا يمكن أن يكون للكائنات غير ذوات العقل منه نصيب ، فى حين أن هذه الكائنات هى قابلة لأن يكون لها رغبة وشهوة . § ٤ — إن عديم الاعتدال الذى لا يعرف أن يحكم نفسه إنما يفعل بالرغبة . إنه لا يفعل بالقصد والاختيار . على ضد ذلك الرجل المعتدل يفعل بالقصد والاختيار المدبر ولا يفعل بدافع رغباته . § ٥ — زد على ذلك أن الرغبة يمكن أن تكون فى الغالب معارضة للقصد، وأن الرغبة لا تكون البتة معارضة للرغبة . وعلى جملة من القول فان الرغبة تنجبه الى ما هو لذيذ أو مؤلم . والقصد أو الاختيار المدبر لا يتجه لا الى الألم ولا الى اللذة .

§ ٦ — القصد أو الاختيار الأدبى يمكن أيضا أن يشتبه بالشهوة التى يوحىها القلب، ولكنه لا شئ أقل شها بالأفعال الصادرة عن القصد المدبر من الأفعال التى عليها علينا القلب .

§ ٧ — القصد أو الاختيار الأدبى ليس هو أيضا الإرادة ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر . فان القصد المدبر أو الاختيار لا يتجه البتة الى الأشياء المستعجلة ، ولو قال أحد إنه يؤثر أو يختار هذه الأشياء بقصد لكان فى ظاهر الأمر مجنوناً . على ضد ذلك الإرادة يمكن أن تتعلق حتى بالأشياء المستعجلة ، فمثلا

— القصد الذى يختار — تفسر الكلمة اليونانية التى ترجعها بالاختيار والاثار .

§ ٦ — بالشهوة التى يوحىها القلب — اضطرت أيضا الى التعبير بأكثر من كلمة .

§ ٧ — ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر — راجع فيما سبق التمييز الذى تفرد آتما بين الأفعال الإرادية والأفعال التى ضطت بقصد .



قد يمكن أن يريد الإنسان الخلود . § ٨ — الإرادة تتعلق على السواء بأشياء لا يعملها الإنسان البتة بنفسه ، مثال ذلك فوز الممثل الفلاني أو المصارع الفلاني الذي يرجى له نيل المكافأة . ولكن لا أحد يقول إن قصده هو الذي يؤثر هذه الأشياء . بل يقال ذلك فقط على الأشياء التي يظن الإنسان أن في قدرته إتقانها بشخصه . § ٩ — زد على هذا أن الإرادة أو الرغبة تتعلق على الأخص بالفرض الذي تسعى إليه . أما القصد أو الاختيار المدبر فانه يقدر على الأخص الوسائل التي تؤدي إلى ذلك الفرض . مثلاً نحن نرغب نحن نريد الصحة ، ولكننا نختار بقصد مدبر الوسائل التي يمكن أن تعطينا إياها . نحن نرغب نحن نريد أن نكون سعداء ونقول حقاً إننا نريد أن نكونهم ، ولكننا لا نستطيع أن نقول مع مراعاة التناسب إن لدينا القصد في أن نكون سعداء . ذلك بأن القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية إلا على الأشياء التي تتعلق بنا .

§ ١٠ — وعلى جملة من القول فانه لا يمكن أيضاً أن يقال إن القصد هو الحكم أو الفكرة ، لأن الحكم ينطبق على الكل : على الأشياء الأزلية ، وعلى الأشياء

— قد يمكن أن يريد الإنسان الخلود — قد أريد أن يستخلص من هذه الفقرة أن أرسطو ما كان يعتقد بخلود الروح . وهذا خطأ فإن أرسطو لم يرد إلا أن الإنسان يمكن أن يريد أن لا يموت أبداً على ما في هذا انتهى من البطالان . وربما كان أحكم في العبارة لو قال يمكن أن يرغب المرء في الخلود . § ٨ — الإرادة تتعلق — وهنا أيضاً يظهر أن الأولى الرغبة لا الإرادة في المثل الذي يذكره أرسطو ولكنه يحلظ غالباً بين الإرادة والرغبة .

§ ٩ — القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية — هذا هو التمييز الحقيقي . فان القصد لا ينجح إلا إلى الأشياء التي تتعلق بالإنسان . والرغبة على العكس من ذلك يمكن أن تتعلق بكل شيء حتى بالحال من الأشياء . § ١٠ — هو الحكم أو الفكرة — هذا هو آثار الترديدات التي وضعها أرسطو فيها سلف .

المستحيلة، كما ينطبق على الأشياء التي تتعلق بنا وحدنا . وإن الفروق التي يجريها الانسان بالنسبة للحكم هي فروق الحق والباطل ، وليست فروق الخير والشر ، لأن هذه الأخيرة منطبقة خصوصا على القصد والاختيار المدبر . § ١١ - وإذا كان محالا أن إنسانا يشبه عليه بصفة عامة القصد بالحكم فليس ممكنا أن يشبه عليه القصد بحكم خاص بعينه . ذلك لأننا نختار بقصد الخير والشر لأن لنا الخلق الفلاني أو الخلق الفلاني . وليس لأننا نحكم بهما أو نفكر فيهما . § ١٢ - إن قصصنا يحد في تحصيل شيء بعينه والبعد عن شيء بعينه أو إتيان أعمال أخرى من هذا القبيل . أما الحكم فانه يقعنا في فهم ما هي الأشياء ، وفي تنفع ، وكيف يمكن استخدامها ، ولكن لسنا بالحكم نعتقد العزم في خياراتنا على البعد عن الأشياء أو طلبها .

§ ١٣ - يحدد القصد لأنه يتجه إلى الشيء الملائم أكثر من أنه في ذاته مستقيم . ولكن يحدد الحكم على الأخص لأنه حق . إن قصصنا واختيارنا ينتخب الأشياء التي نعرف أنها حسنة . وأما حكمنا وفكرتنا فتتعلق حتى على الأشياء التي لا نعرفها مطلقا . § ١٤ - ومن جهة أخرى فإن الناس الذين يتبعون في سلوكهم أحسن ما يكون من الأمور ليسوا دائما الذين هم أصدق الناس حكما على السلوك بالفكرة . ومع ذلك فإن الذين هم أصدق حكما على الأشياء يؤثرون في أعمالهم ما لا ينبغي إشارته بسبب سوء خلقهم . § ١٥ - أما من حيث معرفة ما إذا كان الحكم يسبق

§ ١٣ - أكثر من أنه في ذاته مستقيم - يظهر أن الأمر شيء واحد في الواقع . فإذا كان القصد مستقيما فانه يتجه الى ما يلائم ، وإذا كان يتجه الى ما يلائم فهو مستقيم .  
- لأنه حتى - تكرر لما قيل أعلاه .

§ ١٤ - الذين هم أصدق الناس حكما - لم تثبت ما جريات الحياة صحة هذا التنبه تماما .

القصد أو يلحقه فذلك لا يحتمل، لأنه ليس هو ما نبحث فيه الآن . بل نحن نبحث فقط فيما إذا كان القصد أو الاختيار الأدبي مماثلا للفكرة على أية صورة ما .

§ ١٦ - ما هو إذن على التحقيق القصد أو الاختيار المدبر؟ وما طبعه؟ وما إذا كان ليس واحدا من الأشياء التي أتينا على تعديدها؟ المحقق هو أنه إرادي ولكن كل فعل إرادي ليس فعل قصد، أى فعل إشار أملاه التدبر، فهل يلزم أن يشبه القصد بسبق الاصرار أو بالتفكر الذى يسبق عزمنا؟ نعم بلا شك، لأن الاختيار الأدبي أى القصد هو دائما مصحوب بالعقل والتدبر، ونفس اللفظ الذى يدل عليه باللغة اليونانية يبين قدر الكفاية أنه يتخبط بعض الأشياء تفضيلا لها على البعض الآخر.

§ ١٥ - ما نبحث فيه الآن - قد يكون من الصعب عدم الانجذاب بكل هذه المناقشة الحقة الدقيقة .

§ ١٦ - هو أنه إرادي - وبالنتيجة حر . فان الانسان مستول أخلاقيا عن مقاصده إذا لم يكن مستولا إلا عن أضالته أمام القوانين .

- ليس فعل قصد - قال أرسطو هذا آقا .

- القصد يسبق الاصرار - لا يمكن تماما جعلهما متطعين ، فان سبق الاصرار يمتد إلى أوجس من القصد .

- فى اللغة اليونانية - اضطررت أن أزيد ذلك لأنى أكتب باللغة الفرنسية . فن جهة الاشتقاق أن كلمة « القصد » تدل أيضا على تفكر سابق على الفعل . ولكن اجتماع المعنى هذا ليس ظاهرا ( فى اللغة الفرنسية ) كما هو فى الكلمة اليونانية .

## الباب الرابع

في المعادلة - المعادلة لا تتعلق إلا بالأشياء التي هي في إمكاننا - لا معادلة ممكنة في الأشياء. الأزلية  
ولا في العلوم المضبوطة - لا معادلة إلا في الأشياء. العاقبة والمتكوك فيها - المعادلة تتمتع على الوسائل التي يلزم  
استخدامها لا على الفرض المطلوب وهي لا تخص إلا الأشياء التي نطلقها ممكنة - وصف موضوع المعادلة -  
الاختيار يأتي بعد المعادلة - مثال من "هوميروس" - الحجة الأخير للاختيار الادبي .

§ ١ - هل يمكن المعادلة في كل الأشياء بلا استثناء؟ وهل كل شيء موضوع  
للمعادلة؟ أو هل لا يوجد من الأشياء ما المعادلة فيه ليست ممكنة؟ § ٢ - مع ذلك  
فن المعلوم بالبدئية أن موضوع المعادلة الذي أتكلم عنه هنا ليس هو الموضوع الذي  
لا يعادل فيه إلا رجل مصاب بالحمى أو الجنون . إنما هو فقط الموضوع الذي يعادل  
فيه الرجل المتمتع بكل عقله . § ٣ - حينئذ لا أحد يعادل في الأشياء والحقائق  
الأزلية ، فلا معادلة في العالم مثلاً ولا في هذه القاعدة : أن ليس بين القطر والضلع  
قياس مشترك . § ٤ - كذلك لا يمكن المعادلة في بعض الأشياء الخاضعة للحركة  
ولكنها تقع دائماً على قوانين ثابتة ، إما بضرورة لا تقاوم وإما بطبعها ، وإما  
بأى سبب آخر كما هو الحال مثلاً في حركات الاعتدال والاقتراب للشمس .

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ١ ب ١٧ وفي الأدب الى أويديم ٢ ب ١٠ و ١١  
§ ١ - هل يمكن المعادلة في كل الأشياء - هذه المناقشة تكمل بلا شك المناقشة السابقة . ولكن أرسطو  
قد يقف بها طويلاً بعض الشيء .  
§ ٢ - ومع ذلك فن المعلوم بالبدئية - هذا التنبيه لا يظهر أنه في الواقع ضروري . وكما يقول  
أرسطو أنه لا حاجة الى ذكره فإنه كان الأولى أن يسكت عنه .  
§ ٣ - القطر والضلع - ولو قال قطر المربع لكان أولى .  
§ ٤ - الخاضعة للحركة - مقابلة للأشياء الأبدية المقروص أنها ثابتة لا تتغير .

§ ٥ - وليس من الممكن مطلقاً أيضاً المعادلة في الأشياء التي تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى كالأحول والأمطار، ولا على الحوادث التي تتعلق بالاتفاق وحده كلفيا الكثر . § ٦ - بل لا يمكن تطبيق المعادلة بلا استثناء على جميع الأشياء الانسانية المحضة . على هذا لا يذهب "لقدموني" يعادل فيما هي أحسن وسيلة سياسية يجب على "السنيين" أن يتخذوها . لأنه لا شيء من ذلك كله يمكن أن يقع بتوسطنا ويتعلق بنا .

§ ٧ - نحن لا نعادل إلا في الأشياء التي هي في طاعتنا، وتلك الأشياء هي بالضبط جميع التي لم تتكلم عليها إلى هنا . حينئذ الطبع والضرورة والاتفاق يظهر أنها عل لكثير من الأشياء، ولكنه يجب أن يحسب زيادة على ذلك العقل وكل ما يكون بإرادة الانسان . الناس يعادلون كل وما يخصه في الأشياء التي يظنونهم قادرين على إتيانها . § ٨ - في العلوم المضبوطة المستقلة عن كل تحكم لا محل للمعادلة . مثال ذلك في الأبرومية حيث لا يجوز التردد ولا التردد في هجاء الكلمات . غير أننا نعادل في الأشياء التي تتعلق بنا، والتي ليست دائماً على هيئة واحدة بعينها لا تقبل التغير . مثال ذلك تقع المعادلة في أشياء الطب وفي تقادير التجارة والأعمال . ويعادل في فن

§ ٥ - تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى - معنى اخلاصة تماماً للمادة في أننا لا نستطيع أن نسير أسباجاً، بل لا نستطيع في الغالب تصورها .

§ ٦ - الأشياء الانسانية المحضة - التي هي خارج تصرفنا .

§ ٧ - وكل ما يكون بإرادة الانسان - أعني كل الأحوال الحرة .

§ ٨ - في العلوم المضبوطة - سبق بأرسطو أن ذكر آفا مثلاً رياضي .

- في هجاء الكلمات - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٦ ذكر أرسطو ثانية هذا الخلل وحقق الامر تحقيقاً .

الملاحظة أكثر مما يعادل في فن الجباز على نسبة أن أقل الفنين أقل ضبطا وإحكاما من الثاني . § ٩ — كذلك الحال في البقية كلها، فتصح المعادلة في الفنون أكثر منها في العلوم، لأن في موضوعات الفنون محلا للشك وتغلغات .

§ ١٠ — تطبيق المعادلة حينئذ على الخصوص في الأشياء التي ولو أنها خاضعة لقواعد عادية هي مع ذلك غامضة في تفرعها الخاص والتي لا يمكن في أمرها التحقيق سلفا، تلك هي الأشياء التي إذا كانت مهمة تدعو إلى مساعدتنا في أمرها آراء من هم أكثر بصرا بها منا . لأننا لا نأمن تمييزنا وحده ولا لعجزنا في هذه الأحوال المرعبة . § ١١ — وعلى جملة من القول فالتا لا تعادل على العموم في الفرض الذي نبنيه، بل بالأحرى في الوسائل التي تؤدي بنا إليه . حينئذ الطيب لا يعادل لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يرى مرضاه ، ولا الخطيب لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يفتن سامعيه ، ولا الرجل السياسي في معرفة ما إذا كان يجب أن يسن قوانين صالحة ، وبالاختصار في أي جنس آخر لا تحصل المعادلة في الفرض الخاص المطلوب، ولكن متى تعين الفرض ، جاء البحث في كيف وبأي الوسائل تمكن إصابته . فإذا كان هناك عدة طرائق لاصابة الفرض، بحث بعناية وانتباه فيها هي من بين تلك الطرائق أسهلها وأوقاها . فان لم يكن إلا طريقة واحدة، يتسائل

— أقل ضبطا وإحكاما من الثاني — يظهر في الواقع ان الأقدمين كانوا قد وصلوا في قواعد الجباز الى درجة لا تكاد تنصورها . ويمكن أن يرى ذلك في كثير من أقوال "إبراط" .

§ ٩ — في الفنون أكثر منه في العلوم — يتضح مما سبق أنه لا محل للمعادلة في العلوم .

§ ١١ — على العموم — هذا القيد لا مناس به . فانه يمكن التردد بين غرضين مختلفين وحينئذ يعادل المرء لمرءة أهما يؤثر التزاه .

الانسان كيف يصيب الشيء الذى يرغبه بهذه الطريقة الوحيدة . بل قد يبحث أيضا فيما هو السبيل للحصول على هذه الطريقة حتى يصل الباحث إلى العلة الأولى التى هى آخر ما يستكشف من هذا التتقيب . وفى الواقع متى عادل الانسان كان الظاهر من أمره أنه يبحث عن شيء ما بهذا النمط الذى وصفناه ، وأنه يجرى تحليلا شبيها بالتحليل الذى يجرى على الأشكال الهندسية التى يراد إيضاحها .

§ ١٢ - مع ذلك كل بحث ليس بالبدئية معادلة ، والشاهد على ذلك الأبحاث الرياضية ، ولكن كل معادلة بحث . والحلقة الأخير الذى يوجد فى التحليل الذى يحصل هو الأول الذى يجب استخدامه للحصول على الشيء المطلوب . § ١٣ - فاذا وصل الباحث إلى معرفة أن المطلوب محال عدل عنه . ومثال ذلك متى كان المرء فى حاجة إلى النقود إذا رأى أنه لا يستطيع إصابتها . غير أنه إذا ظهر أنه ممكن فيعتقد يبحث الانسان فى عمله ، وإنا لنعد بين الأشياء الممكنة كل الأشياء التى يمكننا فعلها بأنفسنا وحدنا أو بواسطة أصحابنا ، لأن ما نعمله بواسطتهم هو أيضا بوجه ما من عملنا ما دام مبدأ فعلهم إنما هو منا . § ١٤ - إنا نبحث بالمعادلة أحيانا عن الأدوات ، وأحيانا عن استعمالها الملائم . وكذلك الحال فى جميع الظروف ، ما يبحث عنه إنما هو تارة الوسيلة التى نتخذ ، وتارة الطريقة التى يلزم اتباعها ، وتارة الشخص الذى يلزم توسطه .

- يجرى تحليلا - لأنه فى الهندسة يصعد من نظرية الى نظرية حتى المبدأ الأعلى .

§ ١٢ - كل بحث ليس بالبدئية معادلة - هذا مجرد إعمال العقل ليس التردد فيه ممكنا .

§ ١٣ - أو بواسطة أصحابنا - التعبير ضيق بعض الشيء . وكان أولى أن يقال بصرة عامة :

« بواسطة أمثالك » . وأحسن من ذلك « بواسطة الوسطاء » .

§ ١٥ - على ذلك إذن الانسان إنما هو كما ذكرنا المبدأ لجميع أفعاله . والمعادلة تقع في الأشياء التي يستطيع أن يفعلها . وأغراض الأفعال دائماً أشياء أخرى غير ذواتها . § ١٦ - بالنتيجة ليس في الفرض تحصل المعادلة ، ولكن في الوسائل التي يمكن أن تؤدي إليه . كذلك لا يعادل في الأشياء المشخصة الجزئية الخاصة ، مثال ذلك لا يعادل لمعرفة ما إذا كان ماتحت أبصارنا هو خبزا ، ولا ما إذا كان تام النضج ، ولا ما إذا كان مصنوعا كما ينبغي ، لأن تلك إنما هي أشياء يكفى الحس في الحكم عليها . وإذا كان الانسان يعادل دائماً وفي كل ، ضل فيما لا نهاية له . § ١٧ - ولكن موضوع المعادلة هو نفسه موضوع القصد أو الاختيار مع هذا الفارق الواحد أن موضوع القصد أو الاختيار يجب أن يكون قد تعين من قبل . والموضوع الذي يقع عليه الحكم بعد معادلة وتدبر هو ذلك الذي يختاره القصد ما دام أن الانسان يكف عن البحث في كيف يجب أن يفعل من وقت أن ردّ علة الفعل الى ذاته ونقلها الى تلك الملكة التي هي فينا تدبر وتفسير الملكات الأخرى لأنها هي التي تختار وتنتخب بقصد . § ١٨ - هذا التمييز يمكن أن يترامى بجلاء حتى في الحكومات العتيقة التي رسم لنا "هوميروس" صورتها . ترى فيها الملوك يعلنون للشعب مشيقاتهم التي اختاروها وما من قصدهم أن يفعلوه .

§ ١٥ - أشياء أخرى غير ذواتها - وأقل ما يكون الله نفسا التي تصيبها منها .

§ ١٦ - على الأشياء المشخصة - التي يحكم فيها الحس وحده ويوقفنا عليها .

§ ١٧ - قد تعين من قبل - في حين أنه في المعادلة يبحث عنه ولا يكون معروفا من قبل .

- وتفسير الملكات الأخرى - العقل .

§ ١٨ - هذا التمييز يمكن أن يترامى "هوميروس" ... - اتخاذه "هوميروس" عمدة في هذا لا يظهر

فيه حسي الاختيار - ولا يمكن أن يمين بالضبط أى المواضع من "هوميروس" يعني أرسطو .



§ ١٩ — حيثئذ ما دام موضوع اختيارنا الذى فيه تحصل المعادلة، والذى فيه الرغبة هو شيئا يتعلق بنا، فيمكن حذ القصد أو الاختيار بأنه الرغبة المدبرة التى جرت عليها المعادلة فى الأشياء التى تتعلق بنا وحدنا، لأننا نحكم بعد أن عادلنا ثم نرغب فى الشيء على مقتضى معادلتنا وتصميمنا الاختيارى .

§ ٢٠ — هذا الرسم البسيط الذى رسمنا به الاختيار الأدبى أو القصد يكفى لا يوضح ماهيته وما هى الأشياء التى يختص بها، ولتبين أنه لا يوجه البتة إلا إلى البحث فى الوسائل التى يمكن أن توصل إلى الغرض المطلوب .

§ ١٩ — ثم نرغب — كان ينبغي أن يقال « نريد » . لأن الرغبة هى بادرة من تلاءم قسمها ولا تتعلق بنا فى شئ . وبالبديهة هى لا تأتى بعد تدبرنا شئ . فانها تنولد فينا من حيث لا نشعر فى الغالب . بل أحيانا لا تقاوم وأما القصد فليس كذلك أبدا .

§ ٢٠ — هذا الرسم البسيط — هذه عادة أرسطو فى توافقه عند ما يتكلم عن مؤلفاته . وعلى رغم بعض الهنات التى اضطرت إلى بيانها فإن هذا الرسم « البسيط » هو صنيح بدیع لا شئ أرفع منه فى علم الأخلاق .

## الباب الخامس

موضوع الإرادة الحقيق إنما هو الخير - إضاح هذه النظرية - صعبات المذاهب التي تقول بأن الإنسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الإنسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى الحق في جميع الأحوال .

§ ١ - لقد قيل إن المعادلة والإرادة تختصان بالفرض الذي يُطلب. ولكن هذا الفرض على رأى بعضهم هو الخير بينه ، وعلى رأى الآخرين هو ما يظهر لنا فقط أنه الخير . § ٢ - فن يقرر أن الخير وحده هو موضوع الإرادة يوشك أن يقع في هذا التناقض : أن ما يريده الإنسان الذي ساء اختياره لم يكن مراداً من جانبه في الواقع ، لأنه ما دام الشيء هو موضوع الإرادة فانه حسن على هذه النظرية مع أنه قبيح لأن الاختيار فيه قد ضل السبيل . § ٣ - ومن جهة أخرى إذا زُعم أن الإرادة لا تطلب الخير نفسه بل الخير الظاهر فقط ، نتج من ذلك أن موضوعات إرادتنا لا وجود لها البتة في الطبيعة ، وأنها ليست إلا نتيجة الرأى الذى يتخذه كل

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٨ وفي الأدب الى أريديم ك ٢ ب ٨

§ ١ - هو الخير بعبه ... ما يظهر لنا فقط أنه الخير - وهما في الواقع شيء واحد فان الشخص لا يمكن أن يفعل الا للوصول الى ما يراه الخير ، وبهذا الشرط يكون فاضلاً . يمكن أن يتجدد ولكنه غير آثم اذا ضل كل ما يستطيع للوصول الى الحق . على أن أرسطو قد ذكر هذا التفصيل فيما على .

§ ٢ - لم يكن مراداً من جانبه في الواقع - ذلك هو بعض نظرية أفلوطين ، يحصلها تلبذه من عبه .

§ ٣ - لا وجود لها البتة في الطبيعة - النتيجة ليست لازمة والحق ان الإنسان يخضع بارتكابه الشر ما دام أنه كان يريد أن يفعل الخير .

واحد منا . غير أن هذا الرأي يختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص ، وإذا كان الأمر كذلك ، أمكن أن الأشياء الشديدة التناقض تصير في وهما خيراً على التناوب .

§ ٤ — لما أن هذين الحليين ليسا مقنعين تماماً لزم القول بطريقة مطلقة اتباعاً للحق أن الخير هو موضوع الإرادة . غير أنه بالنسبة لكل شخص على حدة يكون الخير هو ما يظهر له أنه الخير . حيثئذ بالنسبة للرجل الفاضل الخير يكون الخير الحقيقي . وبالنسبة للشرير الأمر موكول إلى المصادفة التي تقع له . والشأن في هذا كالشأن بالنسبة للأجسام : متى كانت صحيحة فالأشياء السليمة في الواقع مفيدة لها ، ولكنها تكون غير ذلك بالنسبة للأجسام التي تصاب بالمرض ، وما يقال ههنا يمكن أن يقال أيضاً عن الأشياء المذرة والحلوة والحارة والثقيلة وسائر الأشياء الأخرى كل على حدة . كذلك الرجل الفاضل يعرف دائماً أن يحكم على الأشياء كما ينبغي أن يحكم عليها . ويظهر له الحق في كل واحد منها ، لأن الأشياء تتغير تبعاً للاستعداد الأخلاقي للإنسان ، فمنها ما هي على الخصوص جميلات ومقبولات بالنسبة لكل شخص .

— يختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص — هذا حق إلى حد ما ، ولكن هناك مبادئ عامة محل اتفاق لجميع الكائنات الناطقة .

— في وهما خيراً — تلك كانت النتائج المتوقعة التي كان الفسفاطيون يستخرجونها من مذاهم .

§ ٤ — الخير هو مبدأ الإرادة — مبدأ عجيب استأراه أرسطو من أبلاتون وأنه ليحفظ على الطبع الانساني كل فضله وكرامته .

— الرجل الفاضل الخير — كان ينبغي أن يضاف « والمستتر » .

— كذلك الرجل الفاضل — والمستتر . هذه الصفة الأخيرة مقدرة في فكرة أرسطو .

§ ٥ - بل ربما يكون تفوق الرجل الفاضل يمحصر جلّه في أنه يرى الحق في جميع الأشياء لأنه منها كالقاعدة والمقياس . أما بالنسبة للعالمى فإن خطاه يأتى على العموم من اللذة التى تظهر له أنها الخير دون أن تكونه في الواقع . § ٦ - العالمى يختار اللذة التى يظنها الخير ويهر من الألم الذى يظنه الشر .

§ ٥ - لأنه منها كالقاعدة والمقياس - ليس في الامكان نهم الفضيلة بأشرف من هذا الحى . ولقد تلفف الراجيون هذا المبدأ ولكنهم ربما غلوا فيه .  
 - يأتى على العموم من اللذة - هذا معنى أطلاطون تماما .  
 § ٦ - اللذة التى يظنها الخير - هذا الهم فاش في السبل للفاية .

## الباب السادس

الفضيلة والرذيلة اراديتان - إبطال النظرية المتناقضة - مثال المقتنين وأن العقوبات التي يضعونها في قوانينهم تثبت تماما أنهم يعتقدون أن أفعال الناس ارادية - رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية - نحن ننصرف في عاداتنا، فطينا أن نعلمها خشية أن نخبرنا إلى الشر - صوب الجسم على الغالب ارادية كذائل الروح، وفي هذه الحالة هي كذلك على الورم - الرغبة في الخير ليست نتيجة استعداد طبي محض - أنها تنبع من العادة التي تحولنا إلى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة - ملخص جميع النظريات السابقة وبيان النظريات اللاحقة .

§ ١ - لما كان الفرض الذي يطلب هو موضوع الإرادة، وكانت الوسائل التي توصل إلى هذا الفرض يمكن أن تكون خاضعة لمعادلتنا واختيارنا، تنبع من ذلك أن الأفعال التي تتعلق بتلك الوسائل هي أفعال قصد وأفعال ارادية، وهذا هو الميدان الذي تراض فيه جميع الفضائل في الواقع . § ٢ - حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا، لأنه في الواقع كل ما لا يتعلق فعله إلا بنا لا يتعلق عدم فعله إلا بنا أيضا، ولأنه حيث يمكننا أن نقول « لا » يمكننا أيضا أن نقول « نعم » وبالنسبة إذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضا ترك الفعل المخجل . وبالعكس إذا كان عدم فعل الخير يتعلق بإرادتنا ففعل الشر يتعلق بها على السواء . § ٣ - ولكن إذا كان فعل الخير أو الشر يتعلق بنا وحدها فقدم فعلهما يتعلق بنا أيضا تماما . وهذا هو ما كنا نغنى بأخبار وأشار عند

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وما بعده . وفي الأدب إلى أوفيد ك ٢ ب ٨

وما بعده .

§ ١ - الميدان الذي تراض فيه جميع الفضائل في الواقع - الفضيلة ارادية في الانسان وواقع تكون الرذيلة كذلك . وإن نظرية أرسطو هذه مقابلة بانضاد لنظرية أفلاطون التي تؤيد أن الرذيلة لا ارادية . § ٢ - كذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا - نتيجة لازمة لما تقدم .

الكلام على الناس . إذن يمكننا أن نقول إنه يتعلق بنا على الحقيقة أن نكون أفاضل أو أراذل . § ٤ — غير أن القول بادئ بدء " لا أحد شقي برضاه ولا سعيد رغم أنفه " قول فيه من الحق ومن الباطل جميعا . كلا، في الحق ليس لأحد السعادة التي تؤتيها الفضيلة على رغمه . ولكن الذيلة هي إرادية . § ٥ — وإلا تطرق الشك الى النظرية التي فرغ من تأييدها، ولزم القول بأن الانسان ليس الأصل ولا الأب لأفعاله كما هو أب لأولاده . ولكن اذا كانت هذه الأبوة بديهية، وإذا كنا لا نستطيع أن نُسند أفعالا الى أصول غير الأصول التي هي منا، يلزم الاعتراف بأن الأفعال التي أصلها فينا نحن تتعلق بنا وتكون إرادية . § ٦ — على أن كل هذا يظهر أنه ثابت بشهادة السلوك الشخصي لكل منا، وبشهادة المقتنين أنفسهم، فانهم يعاقبون ويقاصون الذين يرتكبون أفعال الآثام كما كانت هذه الأفعال ليست نتيجة اكراه أو جهل لم يكن الفاعل علة له . وهم على ضده ذلك يكافئون ويشرفون من يعملون الأعمال الفاضلة . انهم بالبدسية يريدون بهذا التصرف المزدوج تشجيعا للأخيرين وصنفاً للأولين . § ٧ — ولكن في جميع الأشياء التي لا تتعلق بنا، في جميع الأشياء التي ليست إرادية

§ ٤ — غير أن القول بادئ بدء... لا يذكر أرسطو أفلاطون هنا ولكنه يبدئ بوجه هذا الانتقاده .

— ولا سعيد — السعادة التي تؤتيها الفضيلة .

— من الحق ومن الباطل — يرى من هذا أن أرسطو ليس ظالما في حق أستاذه .

— السعادة رغم له — يعني أنه لأجل أن يكون المرء فاضلا وليكسب السعادة التي تؤتيها الفضيلة يجب عليه أن يرد ذلك ويجهد فيه بمجهودات جديدة .

§ ٥ — أن الانسان ليس الأصل — وفي هذا انكار لكل حرية في الانسان .

§ ٦ — لكل منا ... المقتنين — إن هذه الأدلة التي تحدى بها الخلف مائة مرة قد أرسطو هي في الواقع فاعلة بدون أن نستشهد بالوجدان الداخلي للضمير الذي يشهد لنا بجرمتنا بدون انقطاع .

§ ٧ — ولكن في جميع الأشياء — هذا ما يمينه أرسطو "بشهادة السلوك الشخصي لكل منا" . فن

البدسي أننا لا نستطيع أن نأق أدنى التفات الى تلك التصرّيات بل نعتبرها هزوا وعدية الفائدة .

لا أحد يخطر على باله أن يدفعنا الى فعلها، إذ من المعلوم أن من غير النافع أن يحملنا مثلا على أن تكون بنا حرة وأن لا نألم البرد أو الجوع وأن لا نجد كذا أو كذا من مثل هذه الاحساسات ما دعنا في الواقع لا يقل ألنا بذلك التحريض . ٨ § - وإن المقتنين لينهبون في الأمر الى حد أنهم يعاقبون على الأفعال التي ترتكب عن غير بينة متى ظهر من حال الشخص أنه مسئول عما كان به من الجهل . على ذلك هم يضاعفون العقوبات للذين يرتكبون جريمة في حال السكر، لأن أصل الخطيئة هو في الشخص ما دام أنه حر في أن لا يسكروا أن السكر وحده كان علة جهله . ومن المقتنين من يعاقبون أيضا الذين يجهلون نصوص القوانين التي كان يجب عليهم أن يملكوها ومتى كانوا يستطيعون هذا العلم بلا كبير مشقة . ٩ § - كذلك هم يَسْئُونَ في الأحوال التي يظهر أن الجهل لم يمتد إلا من الإهمال، مقدرين بلا شك أنه لم يكن يتعلق إلا بالشخص نفسه أن لا يكون جاهلا، وفارضين أنه حر في اتخاذ الوسائل الضرورية للقيام بهذا الواجب . ١٠ § - ربما يرد على هذا أن فلانا بعينه هو بطبعه غير أهل للقيام بهذه العناية، ولكن يمكن أن يحاب عليه بأن الأشخاص أنفسهم إنما هم علة هذا الانحطاط الذي سببه عدم ترتيبهم لحياتهم . فاذا كانوا مجرمين، وإذا كانوا قد فقدوا حكم نفوسهم، فانما ذلك خطؤهم : بعضهم

٨ § - المقتنين - هذا هو مبدأ "أن لا عذر لأحد في جهل القانون" ومهما ادعى الجاني أنه

لا يعرف ذلك ليس بدافع عه المقربة في شيء .

- يضاعفون العقوبات - في السياسة (ك ٢ ب ٩ ص ١٢٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية) يست

هذا القانون الى "فيتافوس" .

١٠ § - الأشخاص أنفسهم - ربما كان أرسطو لا يقيم وزنا كافيا للظروف ولا الحرية والقدرة .

تلك الأمور التي لها تأثير مهم في أفعالنا .

بارتكاب أعمال قبيحة ، والآخرون بأنهم يضيعون زمانهم في الإفراط على المائدة وفي إفراطات مجبلة . إن أفعالا مكررة من أى نوع كان تطيع الناس بأخلاق مطابقة لتلك الأفعال ، ولقد يرى الانسان هنا بمثابة جميع أولئك الذين يراضون نوعا خاصا من الرياضة ، أو ينكبون على فعل ما يعينه أنهم يصلون الى استقامة الترامه على الدوام . § ١١ - عدم العلم بأن العادات والملكات من أى نوع تكتسب بالاستقرار على الأفعال ، ذلك هو الخطأ الفاحش لانسان لا يحس شيئا مطلقا .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول الادعاء بأن الذى يفعل الشر ليس عنده إرادة أت يصير شريرا ، وأن الذى يسلم نفسه الى الفجور ليس عنده قصد أن يصير فاجرا . متى فعل الانسان ، بدون أن يستطيع التحدى بالجهل ، أفعالا من شأنها أن تصير المرء شررا قائما هو بمحض اختياره يصير شررا . § ١٣ - أكثر من ذلك متى صار الانسان رذیلا فلن يكنى أن يريد لكيلا يكونه بعدُ وليصير فاضلا ، كما أن المريض لن يستطيع أن يلبس العافية في الحال يجوز رضته . في الحق أنه بمحض رغبته قد صار مريضا بأن حي حياة إفراط ورفضه الاصغاء الى إرشادات الأطباء ، وقد كان له وقت كان يمكنه فيه أن لا يكون مريضا ، لكن منذ تقم في هذا السبيل فليس في وسعه أن لا يكونه . كذلك من

---

§ ١١ - عدم العلم - إن أرسطو في مؤلفه كله يعلق أهمية كبرى على العادات الأخلاقية ويحبل من العادة الشروط الأساسية للفضيلة .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول - إنما يقصد أرسطو أطلاطون بذلك و يظهر أن له على الحق وإن كان المبدأ الأطلاطوني يمكن تأويله الى معنى أوسع من هذا المعنى .

§ ١٣ - فلن يكنى أن يريد - مشاهدة عميقة تزيد في جلاء التشبيه الذى يستخدمه أرسطو .



قذف بحجر فانه لا يستطيع بعد أن يستوقفه فيتناوله ثانية . ومع ذلك لم يكن يتعلق إلا بنا وحدنا أن نهدفه بعيدا أو أن نتركه يسقط من يدنا ، لأن الحركة الابتدائية كانت تحت تصرفنا . كذلك الأمر بالنسبة للشرر والفاجر فانه كان يتعلق بهما في الأصل أن لا يكونا البتة على ما صارا اليه . وانه لم يحض إرادتهما أن صارا فاسدى الأخلاق ، ولكن منذ صارا كذلك لم يعد بعد في ملكهما أن لا يكونا .

§ ١٤ - لكن ليست رذائل النفس فقط هي الارادية ، بل في كثير من الأحوال تكون عيوب البدن كذلك ، وحينئذ نحن نفيها كما نفيب الأولى على السواء . على ذلك لا يعاب على شخص تشوه طبيعى . ويعاب على الذين ما جامع هذا التشوه إلا من علم الرياضة أو العناية . ويمر هذا التمييز بالنسبة للضعف والعمامة والتشوهات ، أعقاب مثلا على رجل أنه أعمى منذ ولادته أم لأنه صار أعمى على أثر مرض أو ضربة ؟ إنه أولى بأن يرى لحاله ، ولكن كل الناس يوجه اللوم الحق الى ذلك الذى يصيره عبادة السكر أو بأية رذيلة أخرى . § ١٥ - حينئذ بالنسبة لعيوب البدن يلام على ما يتعلق بنا منها ولا يلام على ما لا يمكن أن يتعلق منها بنا . وإذا كان هذا كذلك بالنسبة للعيوب من هذا القبيل ، يمكن أن يقال بالنسبة لجميع الأخرى أى بالنسبة لعيوب النفس : إن ما يعاب ما لا يتعلق إلّا بنا وحدنا .

- لم يعد في ملكهما أن لا يكونا - يريح أرسطو بالجزء الى مبدأ اغلاطون بإضاحه اياه . ولذلك قال فإسحق إن هذا المبدأ لم يكن باطلا على الإطلاق ، فالحق هو أن الانسان الذى كان يمكنه أن لا يصير رذيلًا لا يستطيع بعد أن يكتف عن أن يكونه متى صار مرة .

§ ١٤ - رذائل النفس ... عيوب البدن كذلك - قياس حق في الحسود التي حصره فيها أرسطو حصرا محكما .

١٦٤ — غير أن هذا مورد اعتراض يقال فيه : « كل الناس بلا استثناء »  
 « يرغب فيما يظهر له أنه الخير، ولكن ليس للره سلطان على ظواهر خياله، ومثل  
 « ما يكون الانسان من حيث الأخلاق مثلبا يظهر له الفرض الذي يزمعه ،  
 « وإذا كانت كل واحد منا ليس مسئولاً عما له من الخلق إلا الى حد معين »  
 « فليس مسئولاً كذلك إلا الى مقدار معين عن المظاهر التي تظهر بها الأشياء »  
 « لخياله . فلا أحد مسئول عن الشر الذي يعمله، وإنه لا يرتكب هذا الشر »  
 « إلا بجهله الفرض الحقيقي ظانا أنه بفعله هكذا يحقق الخير الأعلى الذي  
 « يطلبه . وإما طلب الخير الحقيقي في الحياة والرغبة فيه لا يتعلقان بالاختيار »  
 « الخلل، فيمكن أن يقال إنه يلزم أن يولد له من البصر ما يجيد به تمييز  
 « الأشياء، حيث يمكنه أن يختار الخير الحقيقي . ولكنها هبة من الطبيعة أن  
 « يجتمع للانسان هذا الاستعداد السعيد بمجرّد الولادة . وهذه الملكة التي  
 « هي أعظم جميع الملكات وأجملها والتي لا يمكن أن يتلقاها الانسان من آخر »  
 « ولا أن يتعلمها عليه لا تكون فينا إلا بما تعمل الولادة اتفاقا . وإن الكمال  
 « التام الحقيقي لطبعنا لا ينحصر إلا في تلقى هذه الهبة في كل عظمتها وجمالها »  
 « حينئذ نولد . »

١٧٤ — إذا كان كل هذا حقا فإني سائل بماذا تكون الفضيلة أدخل  
 في وصف الارادية من الرذيلة ؟ إن المظهر الذي يظهر به الفرض ويبقى لابساً له

١٦٤ — غير أن هذا مورد اعتراض — إن أرسطو لا يضع هذا الاعتراض في فم أفلاطون، ولكن  
 من الواضح أنه ينسبه إليه دون أن يبين ذلك تعييناً بمقدار ما قد ضلت .

١٧٤ — إذا كانت كل هذا حقا — جواب أرسطو لا يظهر جليا جداً وعلى الأقل في بعض  
 التفاصيل . والواقع أنه يريد أن يقول أنه إذا كانت الرذيلة ليست ارادية، فالفضيلة كذلك وأن المذهب

هو بعينه تماما بالنسبة للرجل الفاضل وبالنسبة للشرير جميعا سواء أكان هذا مع ذلك معلولا للطبع أم لأى علة أخرى . وبجمل سائر الأحوال على هذا الغرض يكون أحدهما والآخر يفعلا ن كلاهما متجهما الى وجهة ما . § ١٨ — إذن سواء أكان هذا الغرض بجميع تنوعاته لا يظهر فقط لعقل الانسان بفعل من الطبيعة أعمى ، وأن هناك شيئا آخر أزيد من ذلك ؛ أم كان الغرض على ضد ذلك ضربة لازب من قبل الطبيعة ، وأنه لجوّد كون الرجل الخير يمكنه أن يشرك فيه ببقية أعماله أمكن القول بأن الفضيلة هى إرادية . ومع هذا فمن المحقق أن الرذيلة إرادية بقدر ما تكونه الفضيلة نفسها ، لأن الشرير كالرجل الخير له في أعماله نصيب لا يسند إلا إليه إن لم يكن له مع ذلك أى نصيب في الغرض الذى ضرب عليهما . § ١٩ — وبالنتيجة إذا كانت الفضيلة إرادية كما قد قيل لأننا شركاء ملكتنا ، وكان لأن لنا خلقا أدبيا من نوع معين أننا نفترض غرضا مطابقا لذلك الخلق ، ينتج من هذا أن الرذائل هى أيضا إرادية على السواء ، والمشابهة في العلة بينهما وبين الفضائل لا تنقطع .

§ ٢٠ — والحاصل أننا قد بحثنا في الفضائل على وجه العموم ، ولأجل أن نوضح بالضبط طبيعتها قررنا أنها أوساط وعادات . ولقد عينا العال التي بها تكون

التي يطله بانفس نفسه باعتباره بحرية الانسان من جهة وانكارها من جهة أخرى . الاعتراض حق ولكن يباه ليس عليا . ولكن يكون أجمل من ذلك كان يجب على أن أدخل بعض تعديلات من شأنها أن تقيصر المتن ولكنى ما رأيت أن هذا مباح لي .

§ ١٨ — فمن المحقق أن — هذا هو موضوع الاعتراض .

§ ١٩ — وبالنتيجة — الرذيلة إرادية اذا كانت الفضيلة كذلك كما سبق قوله .

§ ٢٠ — وبالطبع — هذا الطبع لا يتناول كل ما قد عرض الى الآن . وانه لا يكاد يتناول إلا المناقشات الأخيرة .

الفضائل ، وقتنا أيضاً إن الفضائل بذواتها يمكنها في دورها أن تفتح تلك العلل ، وأضفنا الى ذلك أنها تتعلق بنا وأنها إرادية وأنها يجب أن يعمل بها كما يقتضيه العقل المستقيم . § ٢١ - على أن الأفعال ليست هي والعادات إرادية على نحو واحد بعينه ، لأننا دائماً ما نكون لأفعالنا من الأول الى الآخر عارفين منها في كل لحظة جميع التفاصيل الخاصة ، والأمر على ضد ذلك في العادات لا نتصرف فيها إلا في البداية ولا يمكن معرفة ما تضيف اليها الظروف كل مرة كما لا نعرف ذلك في الأمراض . ولكن لما أنه كان يمكننا دائماً بمحض إرادتنا أن نسير هذه العادات أولاً نسيرها على نحو معين أو على آخر يمكن التأكيد بأنها إرادية .

§ ٢٢ - والآن نرجع الى تحليل الفضائل ونقول في كل واحدة بمخصوصها ما هي ، وعلى أى شيء تنطبق ، وكيف تفعل . وهذه الدراسة تبين لنا أيضاً ما عددها ولينبدأ بالشجاعة .

§ ٢١ - على أن الأفعال - هذا التصور على صدقه لا يظهر أنه في محله هنا . وربما كان تعريفها . - يمكن التأكيد بأنها إرادية - يظهر أن النتيجة مناقضة قليلاً لما قد سبق ما دام أن أرسطو قد قال آتياً إننا لا نتصرف في العادات الا عند ابتدائها .

§ ٢٢ - في كل واحدة بمخصوصها - الواقع أن بقية المؤلف كلها يصدد تحليل الفضائل انحصورية ، في حين أن أوله كان يصدد العموميات المجردة .

- ما عددها - لم يَدْعُ أرسطو مع ذلك أنه يأتي على تعدد جميع الفضائل بالقبض . - لينبدأ بالشجاعة - لاحظ المسبو "زل" أنه حل رأى "مورى" "وجيفانيوس" أن أرسطو يبدأ بتحليل الشجاعة لأنها أعل رضة في درج الفضائل الأخلاقية . فن الشجاعة يرقى الى الاعتدال ، ومن الاعتدال الى المدل ، ومن المدل الى الصداقة ليرقى منها الى الفضائل العقلية التي شبردها هو الدرجة العليا . وإن "اسطرط" يخضع قسمه عند ما يعتقد ان الشجاعة في نظرية أرسطو هي أجمل الفضائل الأخلاقية . حتى أنه لا فضيلة بغير شجاعة ، ولكن الشجاعة لا تكفي في جعل المرء قاضياً .

### الباب السابع

في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتبؤ - ما يخافه الإنسان على الصوم إنما هو الشرور -  
تتميز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما يتزم مرة اقتضاه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر  
عنا - الشجاعة الخفة هي التي تكون عند أعظم الأخطار وعند أشد الاضرار داعية للخوف . أعظم خطر  
هو خطر الموت في الحروب . جمال الموت في سبيل المجد .

§ ١ - أما أن الشجاعة وسط بين الخوف والجسارة فذلك ما قد سبق قوله .  
§ ٢ - إنا نخاف الأشياء التي من شأنها أن نخاف . وهذه الأشياء عبارة عامة تماما  
هي الشرور . من أجل ذلك يحسد الخوف بأنه تبؤ الشر . § ٣ - نحن نخاف  
حينئذ الشرور من كل نوع: العار، والفقر، والمرض، والقتل، والموت . غير أن الرجل  
الشجاع لا تظهر عليه الشجاعة ضد جميع الشرور بلا استثناء . بل على ضد ذلك  
من الشرور أكثر من واحد ينبغي أن يخاف ، بل يكون من الشرف أن يخاف  
ويكون من الفضل أن لا يخاف أبدا . مثال ذلك العار فالرجل الذي يخاف العار  
هو رجل حقيق بالاحترام وإنه ذو شعور بالشرف . أما الذي لا يخافه فهو على الضد  
وغير شقي . ولئن دعى أحيانا شجاعا فذلك ليس إلا مجازا ، لأن فيه نوعا من الشبه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ ، وفي الأدب الـ أويديم . ك ٣ ب ١

§ ١ - ما قد سبق قوله - و . ك ٢ ب ٢ ف ٧

§ ٢ - يحسد الخوف - لم يقل أرسطو من هو صاحب هذا التعريف . وكل ما أظن أنه ليس  
لأفلاطون . بل ربما كان مصدره السفسطائيين .

§ ٣ - ولئن دعى أحيانا شجاعا - ذلك تجاوز في التعبير ما كان على أرسطو أن يقيم له وزنا فانه  
لا يمكن أن يقال على من أنه شجاع لأنه يقتضي العار .

بالرجل الشجاع ما دام الشجاع هو أيضا ذلك الذى لا يخاف . § ٤ — ومع ذلك قد يجوز أن لا يخاف الفقر ولا المرض ولا أى واحد على العموم من الشرور التى لا تأتى من الرذيلة ولا تتعلق البتة بالذى يألمها ، لكن مع ذلك الرجل الذى يعرف أن يقتحم بلا خوف الشرور التى من هذا النوع ليس هو الرجل الشجاع على التحقيق . ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا إلا بنوع من المجاز ، لأنه قد يقع أحيانا أن أناسا يكونون جبناء فى مخاطر الحرب ولكنهم مع ذلك كرماء ويحتملون بثبات فقد الثروة . § ٥ — كذلك لا يمكن أن يقال على شخص إنه جبان لأنه يخشى الشتم على أولاده وزوجه ، أو لأنه يخشى هجمات الحسد أو شرا آخر من هذا القبيل . كذلك لا يمكن أن يقال على رجل إنه شجاع بأنه يظهر ثباتا فى انتظار ضربات السوط التى تهدده . § ٦ — ما هى إذن من الشرور المخوفة تلك التى تنطبق عليها الشجاعة فى الحقيقة ؟ على أعظمها ، لأنه لا أحد يعرف أن يطبق هذه الشرور إلا رجل الشجاعة . وإنما هو الموت أشتها كلها إخافة ، لأنه هو أكثر الأشياء ، فلا خير ولا شر على ما يظهر بعد أن يموت الإنسان .

§ ٧ — ومع ذلك فإن الشجاعة لا تنحصر فى مكافأة الموت فى جميع الأحوال بلا تمييز ، فى غرق أو فى مرض مثلا . § ٨ — فى أى الفرص إذن تستعمل

- هو أيضا ذلك الذى لا يخاف - شبه بسيط فى التعبير - وفى حقيقة الحال المعنى مختلف جدا .
- § ٤ - الفقر ولا المرض - لقد اعتنقت الرواية هذا المبدأ فى كل اعتداده ، وقد وضعه أفلاطون فى "غرياس" بقوة وحكمة لم يبرز عليها منهم أحد .
- ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا - كما قيل أقام على الرجل الذى لا يخاف العار البتة .
- ولكنهم مع ذلك كرماء - ويحتملون صروف الفهم بشجاعة .
- § ٥ - كذلك لا يمكن أن يقال - ربما تمكن المأزعة هنا فى فكرة أرسطو وقد يمكن بحسب أن نصف بالشجاعة عبدا يخطر بلا خوف عقوبات سيد ظالم وقاس . أفينيئى أن نحرّم "أبيكتيت" وصف الشجاعة ؟
- § ٧ - فى غرق أو مرض - يمكن أن يظهر المرء كثيرا من الشجاعة فى أحد الطرفين أو فى الآخر .

الشجاعة على الأخص . أليس في أجملها وأعجدها ؟ إذن هذه الفرص هي التي يجدها المرء في الحرب يترأى فيها الموت محفوفًا بالخطر الأعظم والأجند معا . إنما هنا لك أيضا ما يبرر تلك التشايف التي تتبالغ فيها المدائن والملوك لرجال الحرب .

§ ٩ - على هذا إذن الرجل الذي يمكن أن يسمى شجاعا حقا هو ذلك الذي يبقى بلا خوف أمام موت جبيل ، أمام الأخطار التي يمكنها في كل لحظة أن تنهب به ، وهذه الأخطار هي على الخصوص أخطار الحرب . § ١٠ - ومع ذلك إذا كان رجل الشجاعة لا يعتريه الخوف سواء في العاصفة أم في الأمراض فليس هو ورجال البحر سواء . ففي هذه الظروف يجوز على الرجال الانسحاب ما يكون أن يأسوا من النجاة ويأسفوا على موت لا يجد فيه ، في حين أن الملاحين يحتفظون على ضد ذلك بالرجاء الذي يستمدونه من تجربتهم وعادة مهنتهم . § ١١ - يجب أن يضاف إلى ذلك أن الشجاعة تظهر في الأحوال التي فيها يمكن المرء أن يدافع عن نفسه بشهامة ، والتي فيها يمكن أن يكون الموت شريفا ولكن لا دفاع ممكن ولا شرف في هلك بموت أو يفرق .

§ ٨ - يجدها المرء في الحرب - لا يريد أرسطو أن يقول إن الحرب هي المشهد الوحيد للشجاعة . بل يريد أن يقول فقط إنها هي أخص المشاهد وأشدها زهوا . وذلك ما لا نزاع فيه .

§ ٩ - أمام موت جبيل - ربما توجد شجاعة حقيقية أكثر من ذلك أيضا لقاء موت خامل ظالم .

§ ١٠ - فليس هو ورجال البحر سواء - الذين يلثون غير متأثرين والذين يمدح حساسيتهم يستج النقص في الشجاعة .

## الباب الثامن

مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضيها العقل - حد الشجاعة الحقة - إفراط وعيوب منطقة بالشجاعة - السليون - الرجل المتور - المَلَف - الجبان - نسب الشجاعة الى التهور والى الجبن - الانخارليس دليلا على الشجاعة - المختص .

§ ١ - الأمور التي يمكن أن تسبب الخوف ليست واحدة بعينها بالنسبة لجميع الناس بلا تمييز . وإتنا نعي بالأمر الذي يخاف منه حقا ذلك الذي يفوق الطاقات العادية للإنسانية . والأمر الحقيقي بالخوف منه هو على العموم ذلك الذي يمكن أن يُفزع عقلا مقتما بادراكه التام . غير أنه يوجد في كل ما يختص بالإنسان فروق في العظم وفروق في الكثرة والقلة . أزيد على ذلك أن هذه الفروق التي تنطبق على موضوعات الخوف يمكن على السواء أن تنطبق على الأمور التي تطمئن بدلا من أن تفزع . § ٢ - فالرجل الشجاع لا يتزعزع ولكن على قدر ما هو إنسان . فليس معنى هذا أنه لا يخاف الأخطار التي يجب على الرجل العاقل أن يهابها . بل على الضد هو يخافها كما ينبغي أن تخاف، ويحتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء العقل أن تحتمل . ذلك هو عين غاية الفضيلة . § ٣ - ذلك أنه يمكن أن تخاف أكثر أو أقل مما يلزم ، كما أنه يمكن أن تخاف بعض الأخطار باعتبار أنها

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أريدك ك ٣ ب ١ - § ١ - ليست واحدة بعينها - يمكن ذكر طائفة من الأمثلة على هذه الفروق . وأحيانا لأنواع ذلك الشذوذ .

- الأمور التي تطمئن - هذا الصبره في لفتا (الفرنسية) شيء من غير المادي ليس في الفقه اليونانية . § ٢ - لكن على قدر ما هو إنسان - مع أن أرسطو يبالغ في شأن الفضائل الإنسانية ، يذكر الإنسان بالشعور بضعفه :



هائلة جدًا وما هي مهمة في شيء . § ٤ - ربما تأتي هذه الغلطات المتنوعة نارة من أن الانسان يخاف مالا ينبغي أن يخاف . وتارة من أنه يخاف على غير ما ينبغي . وتارة أيضا من أن الخوف لا يمرله في اللحظة التي يخاف فيها ، أو من أن الانسان يخضع بأية طريقة أخرى . قد يمكن أن تميز أيضا هذه الفروق جميعها بالنسبة للأشياء التي تطعننا عوضا عن أن نخيفنا . § ٥ - فالذي يحتمل ويعرف أن يخاف ما يلزم خوفه واحتماله ، والذي يفعل ذلك لسبب صحيح وبالكيفية الملائمة في الوقت الملائم ، والذي يعرف كذلك أن يكون ذا طمأنينة حكيمة في هذه الأوضاع . ذلك هو رجل الشجاعة ، لأن الرجل الشجاع يألم ويعمل بتقدير للأشياء صحيح وطبقا لأوامر العقل .

§ ٦ - إن غاية كل الأفعال الخالصة هي دائما مطابقة خلق الفاعل ، ولما أن الشجاعة هي واجب على الرجل الشجاع ، فالغاية التي يرى إليها في كل واحد من أفعاله هي مطابقة لهذا الغرض الشريف . وكل شيء ليس معينا إلا بالغاية التي يحمل

§ ٤ - هذه الغلطات المتنوعة - ينبغي أن يقارن تحليل الشجاعة هذا بتحليل أغلطون وعمل الخصوص في " لايس " ص ٣٧٨ من ترجمة كوزان . ثم في " القوانين " الجزء الأول ص ٢٦ وما بعدها ص ٦١ وما بعدها . وفي " الجمهورية " ك ٣ ص ٢١٣ وما بعدها . ويمكن أيضا مراجعة " أكينوفرون " مذكرات على سقراط ك ٣ ب ٩

- أو من أن الانسان يتخضع - يظهر من أرسطو هنا ميل لم يقصده بلاك نحو النظرية الأغلطونية . § ٥ - بتقدير للأشياء صحيح - ليس معنى ذلك ردة الفضيلة تماما الى العلم المجرد . بل معناه تقرير أن المرء لا يعمل الخير إلا لأنه يعلم ما يجب أن يفعل . وهذا اقرب من الحكم بأنه متى فعل الانسان شرا فإنه لا يعلم ما يفعل .

- طبقا لأوامر العقل - مبدأ أغلطون قد التقطه الروافية وعلمه .

عليها ، وبالنتيجة إنما يكون لإرضاء الشرف والواجب أن الرجل الشجاع يحتمل  
ويفعل كل ما تترتب عليه الشجاعة الحقة .

§ ٧ - أما الأخلاق المعيبة هنا بالإفراط فالذى منها هو العدم التام لكل نوع  
من الخوف فهو لم يسم باسم خاص ، وقد سبق بنا أن نهينا الى وجود كثير من المراتب  
التي لم يعط لها اسم خاص . هذا الخلق هو إن شئت من الجنون . إنه عدم  
إحساس كل الاطلاق بالألم متى ذهب الانسان الى حد أن لا يخاف لا زلزلة الأرض  
ولا الأمواج المتلاطمة كما زعموا أن "السليين" كذلك كانوا يفعلون . والذي عيبه هو  
إفراط العظماء بنية تلقاء الأخطار الحقة يسمى متهورا . § ٨ - وقد يظهر المتهور أحيانا  
بأنه ليس إلا صلفا ومراثيا في الشجاعة . فانه يريد أن يستند الى نفسه ظاهر ما هو  
الرجل الشجاع في الحقيقة تلقاء المخاوف . ويقلد الرجل ذا القلب في كل ما يمكنه  
تقليده فيه . § ٩ - لذلك كان هذا الخلق في أكثر الأحيان ليس إلا مزيجا من  
الإقدام والجلب . وإن هؤلاء الناس المملوئين حمة متى لم يكن شيء يخاف ، لا يعرفون  
البتة أن يقتحموا الخطر الحق . § ١٠ - والذي عيبه الإفراط في الخوف فهو

§ ٦ - الشرف والواجب - هذا في الواقع هو المصدر الحق الأكيد للشجاعة ، غير أن أرسطورا  
لا يحسب حسابا للاستعدادات الطبيعية التي تشغلها مركزا كبيرا .

§ ٧ - وقد سبق بنا - راجع ما سبق لك ٢ ب ٧ ف ٢ و ١٠

- "السليين" - أو الغالة . راجع الأدب الى أو يديم لك ٣ ب ١ حيث هذه الحائي مفصلة  
أكثر منها .

§ ٨ - المتهور أحيانا - إن المتهور يعني الكلمة لا يتقهقرا أمام الخطر وليس تخورا . ولكن يجب  
أن يلاحظ أن أرسطورا يقصر ملاحظته على بعض حالات خصوصية وفي الحق أن الذين يتقدمون أكثر  
من اللازم قد يضطرون غالبا الى التقهقر .

جبان ، لأن أنواع الخطأ التي ذكرناها والتي تجعل الانسان يتفدع على موضوعات الخوف وعلى الطريقة التي بها يلزم أن تخاف هي وسواها مما يشابهها ترتبط بالانسان وتبعه . انه كذلك قد يخطئ بعدم الطمأنينة غير أنه يظهر ضعفه على الأخص في الألم باستسلامه بدون حد الى جميع إفراطات الحزن . § ١١ - وبالتبع يجد المشقة الكبرى في ادراك الرجاء لأنه يخاف دائما ، في حين أن المقدم هو على ضد ذلك تماما لأن الطمأنينة هي شأن قلب له من الرجاء حظ عظيم .

§ ١٢ - على هذا فالجبان والمتهور والشجاع هم مادم بالاضافة الى الموضوعات انفسها . غير أن علاقاتهم فقط بهذه الموضوعات هي المختلفة ، بعضهم يخطئ بالانفراط ، والآخرون بالتفريط ، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطا قويا ويفعل كما يهدي اليه العقل . الناس المتهورون يندفعون بمجلة الى ما يهدي اليه الخطر ، لكن متى جاء الخطر تهقروا في الغالب . أما الرجال الشجعان فانهم على ضد ذلك يقدمون مصرين على فعلهم وتكون قلوبهم من قبل مملأ بالسكينة .

§ ١٣ - يمكننا حينئذ أن نكرر أن الشجاعة هي وسط مضبوط بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تلقى في قلب الانسان الخوف أو الطمأنينة بالشروط التي يبتناها وأن

§ ١٠ - التي ذكرناها - في أول هذا الباب . ف ٤

- بعدم الطمأنينة - لا يعرف أن يطمئن نفسه عندما يحكم العقل بأنه لا يوجد ما يخيف .

§ ١١ - إدراك الرجاء - غير المتقن بكلية واحدة هي أقوى من هاتين الكلمتين اللتين اضطرت لتصيريهما .

§ ١٢ - بالاضافة الى الموضوعات أعقبا - أي موضوعات الخوف والطمأنينة .

- لكن متى جاء الخطر - تكرير لما قيل آنفا .

الشجاعة الحققة تفتتح الخطر وتحتمله، لأن الواجب يقضى باحتياله، أو لأنه يكون من المنجمل التخلي عنه . وقصارى القول أن الموت فرارا من الاملاق أو تعازيب الحب أو أية حادثة مؤلمة، ذلك ليس من شأن رجل الشجاعة، بل هو حرى باللبان. وما كان هذا إلا فرارا من الألم أو البلاء، وحيث لا يُفتحم الموت لأن اقتحامه جميل، إنما يُطلب الموت فقط لأنه يراد انتفاء الألم بكل ثمن .  
فالشجاعة إذن هي تقريبا كما رسمنا .

§ ١٣ - فان الموت فرارا من الاملاق - هنا يجزم أرسطو الانتصار كما حرّمه من قبل أفلاطون والفيثاغوريون .

- بل هو حرى باللبان - هذا الحكم قاس ولكنه حق .
- انتفاء الألم بكل ثمن - يثبت هذه الملاحظة كثير من الحوادث المؤلمة .

## الباب التاسع

أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية - أبطال "هوميروس" - الجنود المليون خوقاً من رئيسهم - (٢) شجاعة التجارة - قائدة الجند المدربين على الحروب - الجند هم غالباً أقل اقداً من أهالي المدينة - واقعة هوميوم - (٣) شجاعة الغضب - نتائج الغضب - لو كان في الغضب تدريساً لشجاعة حقّة - (٤) الشجاعة التي تأتي من الثقة بالنجاح - الاندفاع والنبات في الأخطار القبيحة - (٥) شجاعة الجهل وأنها لا تقف أمام الخطر الحقّ .

§ ١ - اللغة العادية تميز أيضاً أنواعاً أخرى من الشجاعة، يمكن أن يعدّ منها خمسة أصلية . يبدأ الشجاعة المدنية التي تظهر أنها أقرب ما يكون من الشجاعة التي وصفناها آنفاً . فأن أهل المدينة كما هو المشاهد يقتحمون جميع الأخطار انهاء للعقوبات أو الإهانات التي يوعدهم بها القانون . أو من أجل تحصيل الامتيازات التي يعد بها . لذلك ترى كيف أن الشعوب الأكثر همة يظهر أنها هي التي عندها الجبن مذموم والشجاعة موضع للتشريف . § ٢ - أولئك هم الأبطال الذين يمدحهم "هوميروس" مثال ذلك "ديوميدي" و"هكتور" . إذ يصبح هكتور :  
"بوليداماس يادى يدي سيلوني" .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب إلى أريد ك ٣ ب ١

§ ١ - يمكن أن يعدّها - لا يني أرسطو أنه لا يوجد منها أنواع غير ذلك البتة . وإن خمسة الأنواع التي يذكرها هي في الواقع مختلفة جدّ الاختلاف .

- الشجاعة المدنية - عبارة أرسطو بالضبط هي « الشجاعة السياسية » وإن الأمثلة التي يوردها تين فكرته غير بيان .

- التي وصفناها آنفاً - يني الشجاعة الحقة .

§ ٢ - إذ يصبح هكتور - الايالة - التشيد الثاني والعشرين ، البيت ١٠٠

وإذ يقول "ديوميد" :

"ذات يوم قد يقول هكتور الباسل لأصحابه الطرواديين :

لقد أكرهت ديوميد على القرار".

§ ٣ - إذا كانت الشجاعة المدنية تقرب أكثر من كل ما عدلها من الشجاعة التي تكملها عليها بادی الأمر فذلك لأن الفضيلة تنتجها هي أيضا لأن مصدرها حياة شريف ورغبة في الخير . فما تطمع فيه إنما هو الشرف ، وما تخشاه إنما هو اللوم الذي يكون عارا . § ٤ - وقد يمكن أيضا أن يوضع في صف أهل المدينة أولئك الذين يخلصون للأكرام الذي تضربه عليهم أوامر رؤسائهم . ومع ذلك فإن هؤلاء أحط درجة من الأولين لأنهم يعملون لا بما مل لهم ولكن بالحري بمعامل الخوف ، وإن ما يريدون اتقاء أكثر هو العقاب لا العار . فإن الرؤساء وهم أولياء من تحت أيديهم يعملون لهم من أوامره هم ضربة لازب . وعلى هذا النحو يقول "هكتور" :

« من لقيته فاراً عن فته لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابي »

- "ديوميد" - الألياذة . النشيد الثامن ، البيت ١٤٨ وإن أرسطو يذكر هذا الشاهد المختص بـ "هكتور" في الأدب الكبير وفي الأدب إلى أوديم .

§ ٣ - التي تكملها عليها بادی الأمر - الشجاعة وفي حقيقتها . راجع الباب السابق .

§ ٤ - يقول "هكتور" - ربما أعطى أرسطو أن نسب إلى "هكتور" ما هو منسوب إلى "أغاممنون" من التهديدات . الألياذة النشيد ٢٢ البيت ٣٩١ وإليه يستشهد أيضا هذين البيتين في كتاب السياسة ر . لـ ٣ ب ٩ ص ١٧٥ من ترجمة الطبعة الثانية . ولكنه في كتاب السياسة عزاهما إلى "أغاممنون" . ومع ذلك ففي الموضعين مخالفة لنص "هومروس" كما هو بين أيدينا الآن . وإن الذي أوقع أرسطو في الخطأ هو أن "هكتور" يعبر عن الفكرة عنها بعبارة مختلفة في موضع آخر من الألياذة . راجع ذلك الموضع النشيد ١٥ البيت ٣٤٨ وما بعده .

§ ٥ - ذلك هو ما يصنعه أيضاً القواد حينما يأمرهم بأن يضرب بلا شفقة أولئك الجنود المتخفون، أو حينما في أحوال أخرى يصقون جنودهم أمام خنادق . أو عقبات أخرى من هذا القبيل . فإن ذلك هو دائماً إكراه يأتونه . ولكن الانسان لا ينبغي أن يكون شجاعاً بالاكراه أو بالضرورة ، بل يلزم أن يكون شجاعاً لأن من الجميل أن يكونه .

§ ٦ - التجربة المكتسبة في بعض أنواع الأخطار يمكن أن تفعل أيضاً فعل الشجاعة . لذلك ترى كيف ساغ لسقراط أن يرثى أن الشجاعة هي علم . لقد تستطيع الخبرة أن توجد شجعاناً في كثير من الأحوال المختلفة ، ومثال ذلك أنها تنفع العسكر في أمور الحرب ، لأنه في كثير من ظروف الحرب يتلاشى الخطر أمام أعين الجنود المجريين الذين يعرفون الوقوف على حقيقة الواقع في طرفة عين ، وغالب أمرهم أنهم اذا ظهروا بمظهر الشجعان فذلك لأن غيرهم لا يعرفون بالضبط حقيقة الحال . § ٧ - وهناك نتيجة أخرى للتبرة وهي أنها تعلمهم أن يفعلوا ضد العدو فعلاً كثيرة وأن يقوا أنفسهم في الدفاع وفي الهجوم ، والفضل في ذلك راجع الى عادة حملهم السلاح وتعلمهم الطرائق الحسنى للعمل واتقاء العوارض في آت واحد .

§ ٥ - لأنه من الجميل أن يكونه - وبعبارة أخرى لأنه هو الواجب .

§ ٦ - ساغ لسقراط أن يرثى - راجع « اللاتيس » ص ٣٧٢ و ٣٧٨ و ٣٨٥ ترجمة مسير ف . كوزان . و « الفروطاغوراس » ص ١٢٢ ... الخ - يرى أن أرسطو مع أنه يعطى نظرية أخلاطون يقصد الى ايضاحها بل الى تبريرها في بعض النقاط .

- أنها تنفع العسكر في أمور الحرب - غير خاف قيمة العسكر المتادين على الحرب .

§ ٧ - نتيجة أخرى - ملاحظة حقة .

٨ § — حتى ليخيل أنهم مسلحون يقاتلون أناما عزلا، كما يصارع من مهتهم المصارعة غواة لم يرتاضوا على ذلك أصلا، لأنه في المصارعات من هذا القليل ليس أشجع الناس هم الذين يطلبون التزال عن طيب خاطر، بل هم الذين يشمرون بأنهم الأكثر قوة والأشد أبدانا . ٩ § — يصير العسكر جبئا متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون وأحسوا أنهم أحط كثيرا في العدد والحول الحربى . قترام إذن أول الفازين في حين أن الأهالى يثبتون في مراكزهم ويعرفون أن يموتوا دونها . ففقد شوهدها هذا التناقض في "هرميوم" فان الأهالى استحووا أن يفترقوا وبدأ لهم أن آثروا الموت على أن يشتروا السلامة بالشرف ، لكن العسكر تصدوا بادئ الأمر لركوب الخطر مقتنعين بأنهم الأقوى حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شئ، سارعوا الى الهزيمة خائفين من الموت أكثر من العار . وما هكذا يفعل رجل الشجاعة .

١٠ § — أحيانا أيضا قد يُحسب شجاعة ذلك الغضب الذى يشته به ، فبعد رجلا شجعانا أناس ينعمهم الغضب وحده كما يأخذ الحيوانات المقترسة إذ سَقَصَ

٨ § — حتى ليخيل أنهم — تشبه حسن وحق جدا ، فان الجنود الطيبة بها نوع من احتقار التدريب كثيرا على الفكر .

٩ § — يصير العسكر جبئا — إن تاريخ الحرب به ألف مثل من هذا القليل .

— هرميوم — موضع من اليوسيا في مدينة كورنلى ، حيث فر العسكر اليوسيون . وأما أهالى كورنلى الذين غلقوا أبواب مدينتهم حتى لا يستطيعوا أن يدخلوها هاربين فانهم قاتلوا بشجاعة واستشهدوا حتى أثار رجل منهم . ر . شرح أسطراط .

— حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شئ . — أسطراط على آثار ايفور وآثرين من المؤرخين ينسب فرار الصاكر اليوسية الى الخوف الذى اعتراهم حين رأوا أنهم بلا رئيس .



على من يجرحها . فاذا اتخدع الانسان في هذا الموضوع فذلك لأن أهل الشجاعة في الواقع هم أيضا سراع الغضب . ولا شيء كالحفيظة يحمل على اقتحام الأخطار ومن ذلك ما قال ”هوميروس“ :

”إن الغضب الذي شعر به قد ضاعف قواه“

أو قوله :

”يوقظ في صدره قوته وغضبه“

أو قوله :

”وقد تفج الغضب الحاد متخريه ...“

وكان دمه المضطرب ينثى في قلبه“

كلها عبارات يظهر أنها تصف ما للغضب من يقظة وسورة .

§ ١١ — الناس الشجعان حقاً لا يفعلون إلا بإحساس الشرف، وما الغضب إلا ليساعدهم ويشد في أعضادهم . أما الدواب فهي على الضد لا شجاعة لها إلا بحريص الألم فيلزم أن تُضرب أو أن تخاف، فهي لا تقصد الى الانسان البتة متى تركت بسلام في غاباتها أو مستنقعاتها . فليس إذن لشجاعة فيها أنها وقد مسها الألم أو أخذ منها الغضب تلقى بأنفسها في الخطر من غير أن تبصر شيء مما يهددها .

§ ١٠ — ان الغضب الذي شعر به — الايافة — التشديد ١٦ البيت ٥٢٩

— في صدره — الاوديسية . التشديد ٢٤ البيت ٣١٨

— الغضب الحاد — شرح ما قبله ...

— دمه المضطرب — هذا البيت لا يوجد الآن في النص الحالي ”هوميروس“ .

§ ١١ — إلا بإحساس الشرف — ذلك في الواقع هو الشجاعة الحقة . ولا يمكن بهذا المعنى أن يقال

على حيوان إنه شجاع .

وعلى هذا الحساب الحير أنفسهم متى جاءت كان عندها من الشجاعة، لأنها حينئذ مهما ضربت لا تترك علفها . كذلك الفساق مدفوعين بشهوات الزنا يفعلون في الغالب فعالا من الجرأة بمكان .

§ ١٢ — حينئذ لا يمكن أن يقال إن الاحساسات التي تدفعنا قسرا الى الخطر بواسطة ألم أو غضب تكون من الشجاعة . ومع ذلك فإن الشجاعة التي يظهر أنها أكثر ملازمة للطبع هي تلك التي يولدها قينا الغضب، بل قد تصير الشجاعة الحققة متى أمكن الغضب أن يضم اليه التدبر والاختيار الحر لفرض معقول . ومع ذلك فإن الغضب هو دائما إحساس مؤلم ، على ضد الانتقام فانه لئمة . حينئذ يمكن أن يترك المرء نفسه الى التزال بهذه الشهوات، لكن هذا لا يفيد أن عنده شجاعة . لأن هذا حينئذ ليس هو الشرف وليس هو العقل المهادى ، بل هذا ليس إلا الشهوة . فكل ما يمكن أن يسلم به هو أن لهذه الاحساسات شيئا بالشجاعة بعض الشيء .

§ ١٣ — كذلك لا يكون الانسان شجاعا متى كانت شجاعته بسبب الرجاء والثقة في النجاح . فليس به هذا القدر من الطمأنينة في الخطوب إلا لأنه انتصر كثيرا

— الحير أنفسهم متى جاءت — إشارة الى التشبيه المشهور الذي استخدمه "هومروس" ليشل "أياكس" بكونه لم تحفه هجمات الطرواديين كما لا يخاف حمار جائع من ضرب الأطفال الذين يحاولون طرده من المزرعة التي يرعى فيها .

— فعالا من الجرأة بمكان — ولا يمكن أن يسمى هذا شجاعة .

§ ١٢ — إحساس مؤلم ... لئمة — حينئذ الألم أو اللئمة هو الذي يدفعنا الى أعمال الشجاعة ، وليس هو بهد إحساس الشرف أو الواجب ، فالشهوة هي التي تجبئنا كما يقوله أرسطو .

§ ١٣ — كذلك لا يكون الانسان شجاعا — هذا هو الضرب الرابع من الشجاعة .

على أعداء عديدين . فوجه الشبه في هذا هو أنه في جهة وفي الأخرى تظهر عليه الطمأنينة . لكن الناس الشجعان حقاً لا يستمدون هذه الثقة إلا من الأسباب الشريفة التي يبنّاها آثفاً . والآخرون ليسوا على هذا الاقدام إلا لأنهم يظنونهم الأشد قوة ويعسبون أن لا خوف عليهم من شيء . § ١٤ - فلما هم بأقل خداعاً لأنفسهم من الناس السكارى الذين هم أيضاً مليئون دائماً بالرجاء . لكن متى لم يحمي الأمر على ما قدروا ركنوا الى الفرار . على ضد ذلك رجل الشجاعة الحقّة كما رأيناه ، يتجشّم كل ما هو مخوف ، أو ما هو كذلك في ظاهري الأمر لدى قلب الانسان ، بسبب أن احتمال الخطب جميل ، وأنه يكون من الخزي أن لا يقنحه . § ١٥ - ترى أيضاً لماذا يُرى أن في احتفاظ المرء باقدامه وسكينة في الأخطار الفجائية من الشجاعة الحقّة أكثر منها في الأخطار المتوقعة من قبل زمن طويل . لأن الاقدام يظهر أنه حينئذ أكثر تعلقاً بالخلق الذي تعودده وأنه قليلاً ما يأتي من التدبر الذي رتب من قبل . فان الأخطار التي توقّعها الانسان من قبل يمكنه قبولها باعتبارات شتى وباسم العقل . لكن العادة المكتسبة في الماضي هي وحدها التي تقودنا في الأخطار غير المنتظرة والفجائية .

- وجه الشبه - بين هذه الشجاعة الثانوية وبين الشجاعة الحقّة .

- التي يبنّاها آثفاً . ر - الباب السابق .

- يظنونهم الأشد قوة - تلك كانت شجاعة الجند المدّربين التي ذكرت آثفاً .

§ ١٤ - كما رأيناه - في الباب السابق .

- جميل - هنا هو التنبيه السابق آثفاً .

§ ١٥ - في الأخطار الفجائية - إيضاح حسن لواقع لا جدال فيه . وعلى هذا يجب الانسان

بشجاعة "فيريوس" الذي لم يترك لما رأى بغاة فيل "فيريوس" .

§ ١٦ - وآخرًا قد يكفى أحيانًا جهل الخطر للظهور بالشجاعة . فالذين لا يستمدون ثباتهم إلا من هذا الجهل لا يختلفون كثيرًا عن لا شجاعة لهم إلا بفضل الأمل في الظفر . لكنهم أيضا أقل استحقاقًا للكرامة لأنهم ليس بهم أدنى احترام لأنفسهم ، في حين أن الآخرين يحترمون أنفسهم كثيرًا ، فانهم على الأقل يقفون ثابتين بعض اللحظات . أما الآخرون فانهم متى رأوا أنهم مخدوعون وأن الواقع على غير ما حسبوا ، أسرعوا الى الفرار . ذلك هو ما وقع "للأرجيين" الذين وقعوا على "الاسبارتين" ظانين أنهم من أهالي "ميسيونيا" .

§ ١٧ - يمكن اذن أن يرى جليا مما تقدم من هم أهل الشجاعة الحقة ، ومن ليس لهم منها إلا الظاهر النافه .

§ ١٦ - وآخرًا - الضرب الخامس والأخير من ضروب الشجاعة وهو الشجاعة التي لا تنجم إلا من الجهل .

- أدنى احترام لأنفسهم - أعلن أن هذه هي فكرة أرسطو الحقيقية . وإن كانت عبارة قد استبعت تأويلات مختلفة .

- "للأرجيين" - "إكسينوفون" في تاريخ الإغريق ك ٤ ب ٤ ص ٣٩٧ طبعة فرمان ديوت يرى هذه الواقعة بشيء من التفصيل .

## الباب العاشر

الشجاعة هي دائماً شاقة جداً وهذا هو ما يجعلها أهلاً للاحترام - المعارضون - الفضيلة على العوم  
تقتضى ضحايا ومجهودات مؤلة - شائعة نظرية الشجاعة .

١ § - ولو أن الشجاعة ترجع الى أحاسيس الخوف والطمأنينة إلا أن علاقتها  
بهذين الاحساسين ليست واحدة بعينها . فانها يزداد ظهورها في الاحوال التي هي  
موضع للخوف . والواقع أن الرجل الذي يعرف في تلك الظروف أن يظل ذا دم بارد  
وسيق في وجه الخطر كما ينبغي أن يكون هو أشجع من ذلك الذي لا يفضل له الا في تجويد  
اختيار الاسباب لطمأنينته . ٢ § - حينئذ يشترط في من يسمى شجاعاً الصبر على  
المشقات المؤلة كما قد قيل . لذلك ترى أن الشجاعة لكونها أمراً صعباً جداً يكون  
الثناء عليها هو في غاية الانصاف . لأن احتمال الألم أصعب من الامتناع عن اللذة .  
٣ § - ومع ذلك ينبغي أن نفهم أن غاية الشجاعة هي دائماً شيء لذيذ جداً ،  
وأن الظروف المحيطة بها هي وحدها التي تحجب عنا جاذبيتها القوي . يمكن أن يشاهد

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أوديم ك ٣ ب ١

١ § - الى أحاسيس الخوف والطمأنينة - راجع التنبيه الذي ذكرته فيما سبق على لفظ "الطمأنينة" .  
- في الأحوال التي هي موضع للخوف - ذلك في الواقع هو المعنى الذي تؤدي الشجاعة في الأذهان . على  
أن المعنيين يشبه أحدهما بالآخر الى حد ما . ولا يستطيع الانسان أن يطمئن نفسه إلا حيث يكون الخوف  
محلي .

٢ § - كما قد قيل - لا شك في أن أف أرسطو يشير بهذا الى قول أحد الشعراء وربما كان الى البيت  
المهور الذي قاله "هزيرود" . "الأعمال والأيام" ص ٢٨٠ من طبعة "فريدين ديدو" وانظر  
أيضاً "فروملاغوراس" ص ٧٧ ترجمة فيكتور كوزان .

بسهولة شبه هذه الظاهرة في مباراة الجباز . فان الغاية التي يقصدها المصارعون هي حقا لذينة جدا لديهم . إنما هي التاج ، إنما هي الكرامات التي يطمعون فيها ، غير أن الضربات التي تصيبهم مؤلمة ، لأن المصارعين هم على كل حال من لحم وعظم . وكل التعب الذي يقونه حقيق به أن يكون شاقا جدا . ولما أن المضار في ذلك عديدة ، والفرص المقصود هو مع ذلك غير جليل ، فيظهر أن لا شيء في كل ذلك يسحر النفس . § ٤ - اذا كان الأمر كذلك وإذا أمكن أن يقال هذا بالنسبة للشجاعة أيضا ، يـكون الموت والجروح عند الرجل الشجاع أمورا شاقة ، وأنه لا يتعرض لما إلا اذا كان مكرا . إنه يقتحمها لأن اقتحامها جميل ولأنه يكون من العار أن لا يفعل ، ولكن كلما كانت فضيلته كاملة ، وبالبيع سعادته تامة ، كان أسفه من الموت أشد ، لأن الحياة بالنسبة لرجل كهذا لما كل قيمتها ، وحرمانه النفس أنفس النعم التي هو يقدرها حق قدرها ، ذلك إنما هو ألم شديد . ومع ذلك لا يتقص من شجاعته شيء ، بل ربما زادت لأنه يؤثر على كل هذه النعم الشرف الذي يكسبه في الحروب . § ٥ - على أنه في تعامل كل الفضائل الأخرى بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة ، ولا يمكن أن توجد فيها لذة الا بمقدار ما يقدر لغاياتها .

§ ٣ - في مباراة الجباز - لا يريد أرسطو مع ذلك أن يقول إن من الشجاعة أعمال الجباز . بل يورد فقط مثلا ليثبت أن الانسان يجهد أحيانا نفسه بالمناصب في سبيل مكافأة متبلة . § ٤ - اذا كان الأمر كذلك ... للشجاعة - التشبه ليس غاية في الضغط وإن جاز الشجاعة عظم جدا ما دام أنه رضا السريرة الذي يولد من القيام بالواجب .

§ ٥ - بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة . هذه هي فكرة " كنت " في مقاله الشهيرة على معقول الواجب . ولا أدري اذا كان أفلطون والرواقيون يكونون من رأى " كنت " وأرسطو . راجع " انتقاد العقل السلي " ص ٢٦٩ ترجمة برفي .

٦٩ - على أنه لا شيء يمنع من أن يكون الجند الذين لا تحركهم أمثال هذه  
المواطف هم الأكثر مهابة والأشد قوة مع كونهم أقل شجاعة ومع أنهم ليس لهم  
مزية أخرى . غير أنهم مستعدون لأن يقتحموا جميع الأخطار وليجعلوا حياتهم  
عوضاً لأجر زهيد .

٧٠ - هاك ما لدينا أن قوله عن الشجاعة . ويمكن الانسان بلا كبير عناء من  
أن يكون فكرة مضبوطة نوعاً من ماهيتها مما قد ذكر .

٦٩ - لا شيء يمنع - يظهر أن هذه الجملة تتعلق بما قد قيل آنفاً على شجاعة الجند وأنها هنا ليست  
في محلها .

إن نظرية الشجاعة في الأدب الكبير وفي الأدب الـ أو يديم واردة على هذا النحو تماماً أو تقريباً .  
وإن أرسطو يفصل فيها كذلك خمسة أضرب للشجاعة . والفارق هو فقط أن هذه الخمسة الأضرب ليست  
مرتبة على هذا الترتيب .

## الباب الحادى عشر

فى الاعتدال ( العفة ) وأنه لا يطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها فقط — لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال فى لذات البصر والسمع ، ولا يكون فى لذات الشم إلا بالواسطة — عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللمس على العموم — مثل " فيلوكتيس الأركسى " — خلق عدم الاعتدال الذى هو خلق مزر ووحشى مما — عدم الاعتدال لا يتبع حتى باللس الا فى بعض أجزاء البدن .

§ ١ — لتكلم على الاعتدال بعد الشجاعة لأنهما على ما يظهر فضيلتا الأجزاء غير الماقلة للنفس .

قلنا ان الاعتدال هو الوسط القيم فى كل ما يتماق باللذات ، وإن تعلقه بالآلام مباشرة أقل من ذلك ، وليس التعلقان على سيرة واحدة ، ومع ذلك فإن الفجور الذى يمتاز كل الحدود يظهر فى الأشياء أعيانها على السواء ، ولتقتصر الآن على أن نعين من بين اللذات ما هى التى ينطبق عليها الاعتدال على وجه أخص . § ٢ — ولتقسم اللذات الى لذات الروح ولذات البدن ، واتخذ مثلاً لذلك الطمع وحب العلم . لا شك فى أن من يشعر بأحد هذين الاحساسين يتمتع تمتعاً حاداً بالشئ الذى يحبه . غير أن جسمه لا يلقى أى انفعال ، بل نفسه هى التى تشعر بهما . لا يقال على انسان بالنسبة الى لذات من هذا القليل إنه معتدل أو غير معتدل . ولا بالنسبة

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٢

§ ١ — الأجزاء غير الماقلة للنفس — راجع ما سبق أقام من تقسم أجزاء النفس ك ١ ب ١١ ف ٩ إن الجزء غير المائل هو ذلك الذى كل عمله أنه يطبع العقل ولا حظ له . هذا هو موضع الفضائل الأخلاقية كما أن الجزء المائل هو مقر الفضائل العقلية .

— قلنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٣

§ ٢ — إنه معتدل أو غير معتدل — يمكن أن ينبه هنا التنبيه الذى أتاه أرسطو فيما على فيما يخص بذات النظر . ان الطمع وحب العلم يمكن أن يتجاوز بهما الى أبعد مما ينبغى . ويمكن أن يخطئ المرء فيما اما بالافراط واما بالتقريط .



الى اللذات الأخرى التي ليست جثمانية . اذن الذين يحبون الثروة وحكاية القصص ويقضون أيامهم في أشد الأشياء تخافة يمكننا أن نسميهم بحق الثرثارين . لكنا لا نسميهم عديمي الاعتدال لاهم ولا الذين يحزنون بلا حساب لفقد أموالهم أو أصدقائهم .

§ ٣ - الاعتدال ينطبق اذن على لذات البدن ، بل لا على كل اللذات البدنية بلا استثناء . لأن الناس الذين يتذوقون لذات البصر ويستمتعون مثلا باللذات التي تثيرها الألوان والصور والرسم لا يسمون البتة معتدلين ولا غير معتدلين . ومع ذلك يمكن أن يفكر الى حد ما أنهم كذلك ، فالظاهر أنه حتى في اللذات من هذا القبيل يمكن إما أن يجمع بها كما ينبغي ، وأما أن يُقسق فيها سواء بالافراط أو بالتفريط . § ٤ - ويمر هذا المجرى بالنسبة للذات السمع . وربما لا يفكر البتة في أن يسمى عديمي الاعتدال حتى أولئك الذين يفرون في تعاطي الموسيقى وأعمال التمثيل ، كما لا يسمى معتدلين أولئك الذين يتعاطونها كما ينبغي أن يكون .

§ ٥ - كما أنه لا يقال ذلك فيما يختص بالروائح إلا أن يكون غير مباشرة وبواسطة . نحن لا نقول على هؤلاء الذين يحبون رائحة التفاح أو الورد أو البخور إنهم عديمو الاعتدال في أمر الروائح ، بل نقوله بالحرى على أولئك الذين يحبون رائحة الأعطار والتوابل ، لأن الناس عديمي الاعتدال يتلذذون بهذه الروائح من حيث إنها تذكرهم أعيان الأشياء التي يرغبون فيها بشغف . § ٦ - وربما رُئى أناس آخرون

§ ٣ - الاعتدال - هذا هو ميمزه الحقيقي حيناً يراد تمييزه بوجه عام وحيناً لا يطبق على الملكات المعنوية ببعض قيود لغوية .

§ ٥ - إلا أن يكون غير مباشرة - يعنى بالتذكارات القى تثيره هذه الروائح أو الوجدانات التي توقظها .

- الأشياء التي يرغبون فيها بشغف - يعنى هنا لذات الحب كما يعنى هناك الألفة القلبية .

يتلذذون عند الجوع برائحة الأطعمة وحدها . حيثئذ يكون تنقذ اللذائذ من هذا القليل من شأن الانسان غير المعتدل ، لأنه وحده هو الذى شد ما يرغب فى أشياء الاستمتاع هذه . § ٧ - الحيوانات غير الانسان لا تعرف اللذة التى تؤتيها هذه الانفعالات إلا بطريق الوساطة ، فالكلاب ليس لها بالضبط لذة فى الشعور برائحة الأرباب ، ولكن لها لذة كبرى فى أكلها وإنما الرائحة هى التى تؤتيها هذا الشعور . كذلك ليس للأسد لذة فى سماع خوار الثور، بل لذته فى اقتراسه . ولكنه أحس بسماع هذا الصوت أن الثور على مقربة منه ، وعلى هذا فذلك الصوت وحده هو الذى يظهر أنه يلذ له . كذلك لا يفرح الى هذا القدر بأن يرى أو يلقى " إيلأ أو أى عزيزة " بل يفرح لأنه سيلتهم فريسته .

§ ٨ - يرى حيثئذ أن الاعتدال وعدم الاعتدال ينطبقان على تلك اللذات التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى ، لذلك ترى علة القول بأن شهوات عدم الاعتدال هى غير جذيرة بالانسان وأنها سبعية . § ٩ - الخواص التى ترجع إليها هذه اللذات هى اللس والذوق ، بل الذوق ربما لا يظهر أنه منها إلا الى حد محدود جدًا ، أو أنه معطل تماما من تلك اللذات . فانه لا يمكن أن يصلح إلا للحكم على

§ ٦ - عند الجوع - يظهر أن هذا الاحساس محل القدرة بقدر ما هو غير إرادى .

§ ٧ - الحيوانات غير الانسان - يدعى أن الحيوانات ليست مدعة الاعتدال مادامت لا تستلعب مقاومة الفريسة التى تفودها .

- إيلأ أو أى عزيزة - هذه هى نماير " هوميروس " بعينها . و - الألياذة - التثيد ٣ البيت ٢٣ عند وصفه مرور الأسد الذى سيته جوجه .

§ ٨ - التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى - يبنى لذات البدن دون أن يمكن مع ذلك أن يستدل بها الاعتدال أو عدم الاعتدال .

§ ٩ - إلا الى حد محدود جدًا أو أنه معطل تماما - هذه الملاحظة يظهر أنها غير مضبوطة ، وإن عدم الاعتدال فى كثير من الأحوال لا يتعلق إلا على حاسة القوق . ولكن أوسطو يرد لذات القوق

الطعوم . ذلك هو شأن أولئك الذين يتذوقون الأنينة أو ينوون الأطعمة وهم يطهونها ولكنهم لا يتلذذون بهذا التذوق، أو على الأقل ليس في هذا التذوق أن يجد الشراء لذتهم، بل هي في الاستمتاع ذاته الذي لا يحصل البتة إلا باللمس في لذات الأكل والشرب، كما في تلك التي تسمى لذات زهرة ( فينوز ) . § ١٠ - فإن نهما مشهورا هو " فيلو كسين الايركسى " كان يتقن أن يصير زوره أطول من زور " غرينق " وهو يعتقد بحق أن لذته في البطنة كانت تأتي من حاسة اللمس وحدها . اللمس الذي هو أكثر جميع الحواس شيوعا هو المركز الحق لعدم الاعتدال؛ وذلك هو ما يجعله أحق باللوم . لأنه متى استرسل فيه الإنسان فإ ذلك من حيث إنه إنسان، بل من حيث إنه حيوان . حينئذ هناك بعض الشيء مما هو يبنى في التمتع بتلك الذات، وعلى الأخص في المكوف عليها وحدها . فإنه يحس فيها حينئذ أرفع اللذات التي يمكن أن يعطيها اللمس . أعني تلك التي تحصلها الرياضات والدلوك في الجباز والحجارة المنعشة التي تتولد عنها ، لأن اللمس كما يتمتع به الشره ليس في البدن كله ، بل هو ليس إلا في بعض أجزاء خاصة من البدن .

إلى لذات اللمس ، لأن الأطعمة تلامس مباشرة سقف الحلق . ويظهر أن هذا الحلق محل نزاع ، وأظن أنه كان الأول الاحتفاظ بالتمييز المادي بين الحواس .

§ ١٠ - " فيلو كسين الايركسى " . وفي بعض النسخ المخطوطة لم يذكر هذا الاسم . وفي الأدب إلى أريديم ك ٣ ب ٢ قد ذكر أيضا هذا التهم المشهور . وربما كان ينبغي أن يترجم هكذا : " فيلو كسين ابن ايركيس " . ولكنني آثرت العبارة الأخرى ، فإن " ايركسى " كما هو معلوم مدينة في " عقلية " وإن المصنف الصقل كان ذا شهرة عظيمة في الأزمان القديمة .

- أكثر جميع الحواس شيوعا - فإن جميع الحيوانات بلا استثناء لها هذه الحاسة كما للإنسان .

- الرياضات والدلوك - من التريب وصفها بين اللذات وخصوصا جعلها لذات راقية بل أرق من اللمس . ذلك ذوق خاص .

## الباب الثاني عشر

بقية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والعامة - رغبات خاصة وصناعية - يضلُّ الإنسان نادوا في أمر الرغبات الطبيعية ، ويضلُّ على التالِب في الشهوات الخاصة بالإنسان فيها على أوضاع قليلة الملازمة - الاعتدال في الآلام أصعب تعريفا منه في اللذات - عدم الشعور أمام الفوائد هوشىء نادرويس من الإنسانية في شيء - مميزات الإنسان المعتدل حقا .

§ ١ - بين الرغبات التي يمكن أن يشتهيها الإنسان بعضها ما يكون بالبدنية عاما لجميع الكائنات ، وبعضها خاص بنا كسبناه بإرادتنا التي تضربه علينا، فلفة الغذاء مثلا هي طبيعية محضة، لأن كل إنسان يرغب في الغذاء جامدا أو سائلا متى أحس الحاجة اليه . وفي الغالب يشعر بهاتين الرغبتين معا كما يشعر على قول " هوميروس " " بالرغبة في صاحبة متى كان شابا في ربيع العمر " . § ٢ - ولكن كل الناس لا يشعرون بلا استثناء برغبات بعضها . فكل الناس ليس لهم أذواق واحدة بعضها . ومن ثم ترى كيف يظهر في هذا أن من الشيء ما هو خاص بنا، وهذا لا يمنع مع ذلك من أن تكون الرغبة في حقيقة الأمر طبيعية تماما . لذات البعض ليست لذات الآخرين، وبالنسبة لكل واحد منا توجد أشياء أعلى من أخرى ماخوفة بالمصادفة . § ٣ - حينئذ في أمر الرغبات الطبيعية من النادر أن يقع الخطأ، بل في الغالب أيضا لا يقع الخطأ إلا الى جهة واحدة أعنى الى جهة الافراط . حينئذ أكل الأغذية حتى العادية الصرفة أو شربها الى أن يشبع الإنسان فوق الحد، ذلك

- الباب الثاني عشر . § ١ - على قول " هوميروس " - الايالة . النشيد ٢٤ البيت ١٢٩

§ ٢ - أن من الشيء ما هو خاص بنا - وهل يقف أرسطو على أمر هومر البساطة والبدنية بهذا المقدار .

§ ٣ - من النادر أن يقع الخطأ - فان الأذواق المضادة للطبع هي في الواقع أذواق استثنائية .

ذهاب بالكية التي يتناولها الى ما وراء ما يقتضيه الطبع ما دام أن الطبع يقنع بأن يؤثنا مجرد الرغبة في سد الحاجة . لذلك يسمى نهمين وبطنين أولئك الذين يُرضون هذه الرغبة الى ما وراء حد الضروري . وهؤلاء هم دائماً تقريباً طبائع خسيسة . تسقط أنفسهم بهذه الرذيلة .

§ ٤ — غير أنه على الأخص في أمر الذات الخاصة يرتكب غالب الناس الخطايا والخطايا الأكثر تنوعاً . لأن الناس الذين يسمون بأسماء مختلفة كذلك تبعاً للشهوات التي تستولى عليهم يحرمون ، سواء بمجهم أشياء لا ينبغي حبها ، أم بأنهم أحبوها بلا حدود ، أم بأنهم يستمتعون بها بصورة غير مهيبة كما هو شأن العالمى ، أم بأنهم يستمتعون بها لا كما يليق الاستمتاع أو في وقت غير لائق . وهكذا يقترف الناس عديمو الاعتدال إفراطات من جميع تلك الجهات ، فتارة يتلذذون بأشياء لا يحق أن تلذ لهم لأنها مكروهة ، وتارة في الأشياء المباح الاستمتاع بها بما يوازون بالاستمتاع بالحدود ويتعاطونه كما يتعاطاه أجنى الناس .

§ ٥ — حسبنا هذا القدر في إيضاح أن عدم الاعتدال هو إفراط في أمر الذات وأنه مذموم .

§ ٦ — أما المشاق فإنه لا يكفي في الاعتدال كما هو الحال في الشجاعة أن يقدر الانسان على معاناتها ليستأهل لقب المعتدل ، وليستأهل لقب عديم الاعتدال اذا هو لم

§ ٤ — في أمر الذات الخاصة — قلقد ميزاً وسطاً أتفا صنفين من الذات : الذات العامة لجميع الحيوانات ، والذات الخاصة بالانسان . ويمكن أيضاً أن يعنى بذلك الذات التي هي شخصية لطامة من الأفراد أو لأخرى . وربما كان هذا المعنى هو الأفضل .

§ ٥ — في أمر الذات — بناء على ما تقدم يكون الأول هو تحديد المعنى فيقال : « بعض الذات » .

§ ٦ — لا يكفي ... أن يقدر الانسان على معاناتها — يعني فوق ذلك أن يعانيها بنوع من الرضى ، وهذا هو الذى يقرر معنى الاعتدال . ولكن الاعتدال في حقيقة الأمر يكاد لا يتحقق إلا باللذة ، فلا يقال على

يستطيع احتياها . وغاية ما في الأمر أن عديم الاعتدال في هذا هو الانسان الذى يتألم أكثر مما يلزم لفوات ما يرضيه ، ويمكن أن يقال في هذا المعنى إن اللذة هى التى تسبب ألمه . ومن جهة أخرى يستحق الانسان اسم المعتدل والحكيم اذا هو لم يتألم من فقد اللذة ومن الحرمان الذى يتجشمه . على ضد ذلك عديم الاعتدال فانه لشدة ما يرغب في كل ما يمكن أن يلذ له وعلى الأخص ما هو ألد عنده . فان شهوته وحدها تقوده وتملك عليه أمره في إثارة موضوع لذاته على بقية الأشياء التى يضعه بها في سبيلها . لذلك هو يألم الألم الحاد طول ما هو يرغب وحينما يفوته موضوع آماله . لأن الرغبة هى دائماً مصحوبة باحساس ألم . وإني لأعترف مع ذلك بأن من الغريب أن يقال إنها اللذة هى التى توجد الألم .

§ ٧ — ليس كثيرا في الناس من يخطئون بالتفريط من جهة اللذات ويتمتعون بها أقل مما ينبغي . إن حساسية كهذه لا تكاد تكون من خواص الطبع الانساني . فان الحيوانات الأخرى تميز على الأهل مواد غذائها ، تحب بعضها وتكره البعض الآخر . لكنه اذا كانت هناك كائن لا شيء عنده موضوع لذة ويشعر بعدم الرغبة حقيقة في أى شيء من الأشياء جميعها فهذا الكائن هو خارج الانسانية تماما . لأنه ليس له اسم ، لأنه في الواقع لا وجود له البتة .

وجعل إله معتدل من أجل أنه يستطيع أن يكون له سلطان على إله . ومن المحتمل أن هذا الفرق القوي الدقيق كان سابقا في اللغة اليونانية كما هو في لغتنا (الفرنسية) .

— اذا هو لم يتألم من فقد اللذة — وعلى هذا المعنى يكون لفظ الاعتدال يمكن أن يكون ما صبه في الفرنسية كما صده في اللغة الإغريقية تقريبا .

§ ٧ — من يخطئون بالتفريط — ربما كان أرسطو لم يتبسط في هذا الضعف الملازم الطبع الانسان مثل ما فعل أفلطون من إيضاحه إيلاء إيضاحا حكيا .

§ ٨ - الانسان الحكيم المعتدل يعرف أن يتخذ هنا الوسط المناسب . فهو لا ينتوق هذه اللذات التي يَشْفُفُ بها عديم الاعتدال ، بل هو يشعر بالحري بكراهة لهذا الاستهتار . وعلى العموم لا يجمع البتة بهذا الذي لا ينبغي التمتع به . ولا يعكف على الاستمتاع بأى شيء كاشاً ما كان . كذلك لا يتألم الى ما فوق الحد من حرمان . وغباته هي دائماً معتدلة على السواء ولا يتعدى الحدود البتة . كذلك هو لا يتعسف في مآربه ، وعلى العموم يتقى جميع الخطايا من هذا القبيل ، ويبحث بقدر وبالوسيلة الملائمة عن اللذات التي تفيد الصحة والعيشة الراضية ، بل يتعاطى اللذات التي لا تضر البتة بتلك ، والتي ليست ضدّ اللياقة ولا فوق ثروته . لأن الذي يتحشى هكذا يقدر مثل هذه اللذات بأكثر مما تساويه . غير أنه ليس لدى الحكيم مثل هذا الضعف ولا يعمل البتة إلا بما يقتضيه العقل القيم .

§ ٨ - الانسان الحكيم المعتدل - هذه القوّة من وصف الإنسان المعتدل غاية في الإحكام والجمال . - ما يقتضيه العقل القيم - هذا المبدأ قد ما رالصيّة العامة لإروائية ، وفي الحقيقة أن جميع مبادئ علم الأخلاق منطوية تحت هذا المبدأ الذي جمعه أفلاطون قبل أرسطو من الأهمية بمكان نظم :

## الباب الثالث عشر

المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - عدم الاعتدال يظهر أنه أدخل في باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التي يطلعا الانسان بالطبع - عدم اعتدال الاطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسير رغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل يجب أن يخضع الى أوامر مربيه - خاتمة نظرية الاعتدال .

§ ١ - يظهر أن عدم الاعتدال هو فعل أدخل في باب الإرادية من الجبن . فان منشأ اللذة ، أما الآخر فهو مسبب دائماً عن ألم . والانسان يطلب أول هذين الاحساسين في حين أنه يفر من الثاني . § ٢ - زد على هذا أن الألم يهدم طبع الكائن الذي يعانيه ويفسده ، أما اللذة فلا يحصل منها ما يشابه ذلك ، فهي إذن تتعلق بإرادتنا أكثر منه . ومن ثم ترى كيف أنها يمكن أن تتجزع علينا اليوم بحق . وأسهل ما يكون على الانسان أن يعتاد الوجدانات التي تولدها . وفرص اللذة التي تسنح في الحياة صديقة ، وهذه الماديات لا خطر منها بحسب الظاهر ، ولكن الأمر على ضد ذلك تماماً بالنسبة لموضوعات الخوف . § ٣ - ومع ذلك فان الجبن لا يظهر أنه إرادي على السواء في جميع الأحوال متى لحص على وجه التفصيل . فانه إذا لم يكن مباشرة ألماً في ذاته فلي الأقل الظروف التي يقع فيها تسبب للانسان ألماً يخرججه عن رشده

الباب ١٣ - § ١ - أدخل في باب الإرادية من الجبن - لما كان تحليل الاعتدال قد أتى بعد تحليل الشجاعة ، كان من الطبيعي إجراء المقارنة بين المتقابلين : عدم الاعتدال والجبن . § ٢ - تجزع علينا اليوم بحق - ومع ذلك فان الجبن يجز علينا من اليوم أكثر مما يجز عدم الاعتدال ، فانه فيما يظهر أشد امتحاناً وأشد تضاداً لكرامة الانسان . § ٣ - إرادي على السواء في جميع الأحوال - ربما كان هذا هو السبب في جعله أشد طاراً . إذ يجزود الانسان عن إنسانيته فلا يبق فيه الا بجهيت التي هي مستعدة لطاعة جميع الفرائز التي تسلط عليها وتسقط قدرها . - يخرججه عن رشده - ومنه من ضبط نفسه حتى في الظروف العصيبة التي يكون الأمر فيها للواجب



ويدفعه الى حد أن يلقي أسلحته أو أن يرتكب أفعالا أخرى موجبة للعزة . ذلك هو ما يجعله يظهر حينئذ أنه إكراه حقيقى . § ٤ — بالنسبة لعدم الاعتدال الأمر على ضد ذلك ، فإن كل واحد من الأطفال الخاصة التى يحل المرء نفسه تأتيا هى إرادية ما دام أنها نتيجة رغبته وميله . غير أن النتيجة العامة أقل إرادية ، لأنه لا أحد يرغب فى أن يكون عديم الاعتدال وفاجرا . § ٥ — ونحن نطبق هذه الكلمة عليها ، كلمة عدم الاعتدال وسوء السلوك على خطايا الأطفال ، لأن فيها وجه شبه . ولا يهتما الآن أى الخطيئتين سميت الأخرى باسمها ، لكن بديهى أن الترتيب الزمانى يقتضى أن الثانية تلقت اسمها عن الأولى . § ٦ — يظهر أنه ليس بلا حق أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة ، لأنه ينبغى أن يرد الى الاعتدال وأن يهذب تهديبا كل ما من شأنه أن يؤدى الى الميل للأشياء الوضعية وينمو بعد ذلك بكيفية خطيرة . وهذه بالضبط هى الحال التى فيها الرغبة والطفل . الأطفال لا يعيشون كذلك إلا من الرغبة ومن الشهوة ، ولا شئ يعادل فيهم حجم الجائع للذة . § ٧ — إذا كان حينئذ جزء النفس هذا ليس مطيعا ولا خاضعا للجزء الذى ينبغى أن يتسلط عليه

— إكراه حقيقى — هذا حق ولكن كان يجب عليه منذ زمان طويل أن يروض نفسه .

§ ٤ — النتيجة العامة أقل إرادية — هذه الملاحظة يمكن أن تطبق أيضا على جميع الرذائل . وعلى هذا المعنى قال أفلطون إن الرذيلة غير إرادية .

§ ٥ — على خطايا الأطفال — لفتنا ( الفرنسية ) ليست كالكفة اليونانية فى صلاحيتها لهذا اللاحاق . ولا يمكن أن يقال على الأطفال إنهم عديمو الاعتدال مهما بلغ أمر تزقيمهم وعدم طاعتهم .

§ ٦ — أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة — وعلى هذا معنى الكفة اليونانية قسما هذان المعنيان مخفطان الى حد لا يمكن أن تطبق عليهما الكلمة ببيتها بدون شطط ما .

— الرغبة والطفل — هذا التقريب هو الذى أضفى الى التعبير بمباراة واحدة .

§ ٧ — جزء النفس هذا — الذى لا عقل فيه بذاته والذى كل أهليه أنه بطبع العقل .

فانه ينبو الى حد بعيد، لأن ذوق اللذة ليس قابلا للشبع وأنه يتولد من كل الجهات في قلب الذى لا يقوده العقل . زد على هذا أن كل تمايط للذة يزيد أيضا المادة الأخلاقية التى تقابلها ، ومتى كبرت هذه الشهوات واشتدت قوتها الى حد الاكراه فانها تطرد العقل نفسه تماما . فيلزم حينئذ أن تكون اللذات معتدلة قليلة العدد ، وأن لا يكون بها شيء ما مضاد للعقل . § ٨ — متى عرف الانسان أن يطيع أوامر العقل، أمكن أن يسمى مطيعا مؤدبا ومعتدلا . وهذه الطاعة التى يجب على الطفل أن يظهرها في كل سلوكه بالنسبة لأوامر مربيه هى الطاعة التى يجب على الجزء الشهوى للنفس أن يؤدبها العقل . § ٩ — على هذا فالجزء الشهوى من نفس الانسان المعتدل لا ينبغي البتة أن يبطن إلا الرغبات المطابقة للعقل الذى يقرها . لأن الماقل كالعقل ليس له غرض آخر إلا الخير . فهو لا يرغب إلا فيما ينبغي، ويرغب فيه كما ينبغي، ومتى ينبغي أن يرغب فيه . وذلك هو أيضا بالضبط ما يأمر به العقل . § ١٠ — هالك ما كنا نريد أن نقول على الاعتدال .

— فيلزم حينئذ أن تكون — قاعدة غاية في الحكمة تجد تطبيقات غصبة سواء في تربية الأطفال أو في الحياة . § ٨ — مطيعا مؤدبا — قد استخدمت الفاظا يمكن تطبيقها أيضا على الطفل حتى يمكن استمرار المقارنة التى يجريها أرسطو .

— الجزء الشهوى — المجرد من العقل ر . فيا سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ٩ — إلا الرغبات المطابقة للعقل — إن أرسطو لا يطلب من الطبع الانسان الا ما هو قادر على عمله . فن الحق أن رغبات النفس المهذبة والمطورة منذ زمن طويل على عادات الفضيلة لا بد أن تصبح خالصة من كدر الشوائب مهذبة كالنفس ذاتها ظن تكون رغبات عاجزة ولا غير قابلة لأن تتحقق .

### اتهى الجزء الأول

وبليه الجزء الثانى، وأوله : ” الكتاب الرابع ”

## اصلاح خطأ

### التصدير :

صواب	خطأ	سطر	صفحة
للأمير	للأمين	٥	٤٥
ابن	بن	٥	٤٥
ومساعدوهم	ومساعدتهم	١٦	٤٥
على طريقة التوفيق	على التوفيق	٨	٤٦
باللغات	باللغة	١٢	٥٢

### الجزء الأول :

صواب	خطأ	سطر	صفحة
الخطابة { وفي كل موطن يذكر فيه البيان يكون المراد به ترجمة (دكتورينا)	البيان	٣٥	تعليق
بثقيهما	بسبقها	٤	٣٩ مقدمة
يمكن أن لا يكون ... ولكنها ما يتقلونه	يمكن أن يكون	١٤٨	تعليق
شيشرون	شميشرون	١٦٧	تعليق
زل	رل	١٩٢	تعليق
الصنعة	الصفة	٤	١٩٣ متن



(مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٢/٢٣/١٥٠٠)



بمجة التأليف والترجمة والنشر ١٩١٤

---

علم الأخلاق

الى

نيقوماخوس

---

”الجزء الثاني“





# علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف  
أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق  
وتطوّراته وعلاق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلى سانتيلير

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دى فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

المجلد الثانى

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٩٢٣ م



## فهرس

### الجزء الثاني من علم الأخلاق

#### الكتاب الرابع

##### تحليل الفضائل المختلفة

صفحة

- الباب الأول : في السخاء - حذ السخاء - الرف - البخل - الميزات العامة للسخاء -  
الفضائل النبية التي يستتبعها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يملئ - السخى  
لا يشمر أكثر من اللازم بخسارة المال - إنه سهل في المعاملة - الرف أقل من البخل  
صعباً في استحقاق القم ولو أن نتأججهما في الطالب واحدة - البخل لا يثني - الفروق  
المختلفة للبخل ... .. ١
- الباب الثاني : الأريحية - حذها والفرق بينها وبين السخاء - التفريط والإفراط بالنسبة  
للأريحية - خواص الأريحي - مقاصده وطريقته في فعل الأشياء - الصفات التي تخص  
بالأريحية - الصفات العمومية ، الصفات الخصوصية - الإفراط في الأريحية - ضلالة  
التبرج وتبوه عن الذوق - التفريط في الأريحية - الحفارة ... .. ١٤
- الباب الثالث : في المروءة - حذها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفخر الباطل -  
المروء لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المروء في كل حال من حالات  
اليسار والإعصار - مزاجها المركز الكبير تهي المروءة - رقة المروء وعزمه - شجاعته -  
زاهته - استقلاله - أمانته وتناقله - صراحته - وقاره - غيالي المروء - الرجل  
بلا عظم في النفس - الأحق القصور ... .. ٢١
- الباب الرابع : الوسط القويم بين طمع في المجد عال وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص -  
إنه بالنسبة لروء كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى الميم فقط «طامع» الذي يملئ أحياناً  
على جهة الحسن وأحياناً على جهة التبع - الوسط القويم لا اسم له في كثير من الفضائل ٣٢

## فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الخامس : فى الحلم - إنه وسط بين سرعة النضب والبلادة - وصف الحلم والطرفين المتضادين - فى الخلق الثرس - الناس الأعراس يفضون بسرعة ويمدون كذلك - الناس الحقاد هم على ضد ذلك - صعوبة الضبط فى تعيين الحدود التى فيها يجب أن يكتم التقيظ ٣٤
- الباب السادس : فى روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذى يبحث أكثر مما يلزم ليرضى - الوضع الوسط فى هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذى يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات فى بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم - إنه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعا لأقدارهم - العيوب المتقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط فى هذا النوع لم يسم باسم خاص ... .. ٣٩
- الباب السابع : فى الصدق وفى الصراحة - إنها وسط بين الصفحة القارية التى تفتنى للفخور خللا ليست له وبين الترفع الذى يصغر حتى ما له من الخلال - خلق الصدق - إنه يكره الكذب ويمتنع فى الأشياء الصغيرة كما فى الأشياء الكبيرة - الصلف والتلداع - أسبابهما المتنوعة - الخلق الترفع أو الساخر - مقراط - التكم حتى كان معتدلا مستحب ومقبول ٤٢
- الباب الثامن : فى ملكة المزاج - الرجل الأيس يعرف أن يلزم الوسط القويم بين الرجل المستمرة الذى معنى دائما بإحضاك غيره وبين الرجل الميوس الذى لا يمشى البيت - حدود المزاج المتصاب - مثال الفكاهة القديمة والفكاهة الحديثة - القاعدة التى يعرف أنها يلزمها الرجل الحسن الترية - الخلاصة ... .. ٤٨
- الباب التاسع : الحياء والنجل - إنما هو أدنى به أن يكون تقيرا جسيما منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا فى الشباب . ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك انجل الذى ينحصر فى أن يجر وجهه المراء مما فعل لا يمكن البيت أن يلحق الرجل العسل الذى لا يأتى البيت شرا . على أن انجل يدل على إحساس بالشرف ... .. ٥٢

## الكتاب الخامس

### نظرية العسل

- الباب الأول : فى العسل - حذو - المقالة المائة لا حذو ، وعلى الخصوص الصديق : العادل والظالم - المافى المنخفضة التى نعنيها بكلمة العسل - رابطة العسل بالقانونية وبالمساواة - العسل يتعلق على الخصوص بالأغيار ، وليس شخصا محضا ، وهذا هو الذى يقر والفرق بينه وبين الفضيلة التى يشتهىها ٥٥

## من علم الأخلاق

صفحة

- الباب الثاني : التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة ممتزج  
عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم  
بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - مثل الأفعال هو في المادة مطابق  
للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعي سياسي واجتماعي ، وعدل قانوني  
وتوضيحي - إن علاقات الأهالي بينهم هي نوعان إرادية ولا إرادية ... ... ٦٢
- الباب الثالث : النوع الأول للعدل - العدل التوزيعي أو السياسي يشبه بالمساواة - العادل  
هو وسط كالمدى - العدل يقتضي بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما وشيئين  
يستدان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يمتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هي القسمة  
الصعبة - العدل الموزع يمكن إذن أن يمثل نسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب  
التي قدرها الرياضيون ... ... ٦٨
- الباب الرابع : النوع الثاني للعدل - العدل القانوني والموضوعي - لا ينبغي أن يجعل القانون  
أي اعتبار للأشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسائر التي يسببها  
الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل  
هو نوع من التناسب الحسابي - بيان بالرمز - يحصل هذه النظرية العامة للعدل ... ... ٧٢
- الباب الخامس : المثل بالمثل أو القصاص لا يمحكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ  
الفيثاغورسيين - قاعدة المثل بالمثل التامية في إسداء المعروف هي رابطة الجمعية - قاعدة  
المعاوضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ، وإن مركز العملة هذا باعتبارها مقياس  
كل شيء إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل والظلم ... ... ٧٨
- الباب السادس : في أركان الظلم والجورمة وشروطها - يجوز أن يرتكب الإنسان جناية دون  
أن يكون جانيا مطلقا - في العدل الاجتماعي والسياسي - في القاضي المدق ولولا ياته السامية  
وثوابه الشريف - حق الأب والجد لا يمكن أن يخطأ بالحق السياسي - بين الزوج  
وزوجه نوع من العدل السياسي ... ... ٨٦
- الباب السابع : في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز بين ما هو طبيعي  
وما هو قانوني محض - الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلا  
لتغيير القوانين الانسانية - يوجد تحت كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير  
إلا - التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم ... ... ٩٠

## فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الثامن : العمل ركن ضرورى للحرية أو الظلم - الأصول الإرادية أو التى أقرتها إياها  
قوة قاهرة ليست آتاما - فى سبق الإصرار - الضرب مذول بعض الأصول التى يجر إليها -  
فى الخطايا التى يمكن البضوعها والخطايا التى ليست محل البضوع ... ٩٣ ...
- الباب التاسع : إبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ «أورفيد» - الظلم الذى يرتكبه الإنسان  
دائما إرادى ، والذى يقع عليه ليس كذلك فى الواقع - رد بعض اعتراضات - تعريف  
أولى للظلم - لا يمكن الإنسان أن يرتكب ظلما فى حق نفسه - «فلوقس» و«ديرميد» -  
فى قصة ظالة الآثم حوالى يسطعها لا الذى يقبلها - واجبات القاضى - صورة العدل  
وعظمه - الطبيعة الخاصة التى تستطيع إتياه - أنه فى أصله فضيلة إنسانية ... ٩٨ ...
- الباب العاشر : فى العدالة - علاقاتها بالعدل والفروق بينهما - العدالة فى بعض الأحوال  
فوق العدل نفسه على ما يعتقد به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة ميفا عامة  
يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصحح القانون وتكمله - تعريف  
الرجل العدل ... ١٠٦ ...
- الباب الحادى عشر : لا يمكن أن يكون الإنسان ظالما فى حق نفسه حقا - فى الانحمار-  
للبيعة حق فى كرامته - أنه جناية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - إيضاح هذا  
الرأى القائل بأن الإنسان يمكن أن يكون ظالما لنفسه - جن النفس يمكن أن يكون ظالما  
لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل ... ١٠٩ ...

## الكتاب السادس

### نظرية الفضائل العقلية

- الباب الأول : فى الفضائل العقلية - ضرورة إنشاء النظريات السابقة ضبط أوفى - عدم كفاية  
القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حق الإيضاح يلزم درس النفس - فى العقل جران  
مميزان أحدهما ليس مختصا إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة ، والثانى الذى يبادل  
فى الأشياء المكنة ويحبها - الوظائف المختلفة فى نفس الإنسان للإحساس ولقد كاه  
ولفريرة - أن الاختيار المحرف النفس المستنيرة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمهادلة  
لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل ... ١١٣ ...

## من علم الأخلاق

صفحة

- الباب الثاني : لنفس خمس وسائل للوصول الى الحق : الفن ، العلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل - في العلم - تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم - موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدى - العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان بمحصلها الاستغناء وطبها يعني القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية - ولكنها أقل وضوحاً منها - الاستشهاد بالقياس ... .. ١١٩
- الباب الثالث : في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الإنتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وفائدة العقل الحق - عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل ... .. ١٢٢
- الباب الرابع : في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفروق بينه وبين العلم والفن - مثال يريكليس - التأثير السلبى لاقتمالات اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان - التدبير متى كسبه الانسان لن يفقده بهد ... .. ١٢٤
- الباب الخامس : في العلم وفي الفطنة - الفطنة أو الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للتأصيل - الحكمة أو الحذق الكامل يجب أن تتبرأ من درجات العلم ، فهي تسمى على الخيرات الانسانية والمنافع الشخصية - "فيدياس" و"فولقريط" و"انقراغور" و"طاليس" التدبير الذي هو عمل محض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالتضاميل والواقعات الخصوصية ... .. ١٢٨
- الباب السادس : علاقة التدبير بعلوم السياسة - أنه لا يختص إلا بالقرود ويرتبط منافعه الشخصية على ما ينبغي - المنفعة الفردية لا يمكن أن تفصل عن منفعة الجماعة ولا عن منفعة الملكة - لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم له بالتجربة الطويلة - التدبير لا يمكن أن يشتبه بالعلم وله لأثره في الإحساس ... .. ١٣٣
- الباب السابع : في المعادلة - سميات المعادلة الحكيمية - أنها تخالف العلم - أنها تقتضى دائماً بحثاً وتقديراً - أنها ليست أيضاً مصادرة ولا رأياً مجرداً - تعريف المعادلة الحكيمية - أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة ... .. ١٣٧
- الباب الثامن : في الفطنة أو الفهم ، وفي البلاغة - الفطنة لا تشبه بالعلم ولا بالرأى - أنها تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير ، وأنها تظهر على الخصوص في معرفة الحفظ وضم الأشياء - في الفروق السليمة ... .. ١٤٠

## فهرس الجزء الثاني

صفحة

الباب التاسع : جميع الفضائل العقلية ترى الى غرض واحد - أنها جميعا تنطبق على الأحداث  
أى على الحدود الدنيا والأخيرة ، وأنها على العموم هبات من الطبع ، وأنها لا يمكن أن  
تكتسب ، وأنها تتكون وتوحد مع السن - الأهمية التي يجب تلبيتها برأى الأشخاص المهتمين

والشيوخ ... .. ١٤٢

الباب العاشر : في المنفعة العقلية للفضائل العقلية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة  
ليس غرضها الأصل السعادة - التدبير يصير المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن في الحقيقة  
لا يصيره أشد كسبا في الحصول عليها - ومع ذلك فإن الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان  
المرء في الحصول على السعادة بأن يحدّجه بجهوده غرضا محددا - في الخلق في سلوك الحياة -

علاقاته بالتدبير - أنه لا تدبير بلا فضيلة ... .. ١٤٥

الباب الحادى عشر : في الفضائل الطبيعية - الفضائل التي تنقادا عن الطبع ليست على المبنى  
الخاص فضائل ما لم يترد العقل وقتوها بمادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة  
حققة في جزئها باطلة في الجزء الآخر - الفضيلة لا يمكن أن تشبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون  
عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها ... .. ١٥٠

## الكاتب السابع

### نظرية عدم الاعتدال واللذة

الباب الأول : موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبهيمة - الفضيلة  
المضادة للبهيمة هي بطولية توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتين - الخط الذي يتبع  
في هذه البحوث الجديدة بذنا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعظم ثم مناقشة المسائل  
اختلافية - في الاعتدال والنبات على المكروه - رأى مقبول في هذا الموضوع ... .. ١٥٥

الباب الثاني : إيضاح عدم الاعتدال - يكون الانسان عدم الاعتدال وهو طام أنه كذلك -  
تفديد سقراط إذ يقرر أن الرذيلة ليست التية إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية -  
فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "نوفوتيم سوفوكل" -  
أخطار السفاسط - في عدم الاعتدال المطلق والعالم - خاصة المسائل الأثرلية في عدم

الاعتدال ... .. ١٥٩



## من علم الأخلاق

صفحة

الباب الثالث : هل يعلم عدم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها ؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء ؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين ؟ بالبدنية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالميا - إيضاح الخطأ الذي يقع فيه عدم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عدم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التركة النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الإنسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل ... .. ١٦٤

الباب الرابع : ماذا ينبغي أن يعني بعدم الاعتدال ما عوذا على إطلاعه ؟ - الأنواع المختلفة للفئات والالام - الفئات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الفئات الإرادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على الخصوص بالفئات الجسدية - التفريق بين الرغبات المشروعة والمحسودة وبين التي ليست كذلك - في رغبات هذا النوع الأتول الإفراط وحده هو المذموم "نيوي" و "سأطروس" - عدم الاعتدال والاعتدال المقابلان للفضور والقناعة ... ١٦٤

الباب الخامس : في الأشياء التي هي مقبولة بطبيعتها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق الطبيعية والسجية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمرضية - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة ... ١٧٧

الباب السادس : عدم الاعتدال في أمر التضييق أقل إنما من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا عاقل لها أيضا كالنضب - أمثلة مختلفة - ثلاثة صنوف من الفئات المختلفة - إن مقام البهائم أقل انحطاطا من مقام الإنسان الساقط بالردية ... .. ١٨١

الباب السابع : الاعتدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال والشر - الخلق الخاص بالشر - سعة - شدة الرغبات تصير انطباعا أكثر قابلية للإجذار - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان : الحياج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السببين ... ١٨٦

الباب الثامن : مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور - عدم الاعتدال أقل إنما فاته ليس متديرا فيه وإنه مقلع . أما الفجور فعلى حد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عدم الاعتدال ... .. ١٩١

الباب التاسع : الإنسان المعتدل لا يطبع إلا العقل القويم - السائد ببعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للناد - في تغيير الرأي - يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأي مسببا

## فهرس الجزء الثانى

صفحة

- على أسباب معدومة - مثال "نيوتولم" - الاعتدال يوجد بين الخلود (عدم الحساسية) الذى  
يصدّ القذات الأكثر ما يكون إباحة ربيع التجود الذى فقد كل سلطان على النفس - علاقات  
الاعتدال بالقتاعة - القروق بينهما ... ١٩٤ ...
- الباب العاشر : التدوير وعدم الاعتدال لا يتجهان - صورة جديدة لعدم الاعتدال - عدم  
الاعتدال الطبيعى هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الخارجى عن المادة - ملخص النظريات  
على عدم الاعتدال ... ١٩٨ ...
- الباب الحادى عشر : بهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة القذة  
والأم - هل القذة خير ؟ وهل هى الخير الأعلى ؟ - أدلة مختلفة إلهيات على هذه المسئلة -  
فى أنواع القذة وأسبابها - جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على القذة - الحكم بين  
القذات التى ليست لذات على الإطلاق والتى هى مصحوبة بمخلوط من الألب ... ٢٠١ ...
- الباب الثانى عشر : آراء عامة على الأم والقذة القذين بخططان عند بعضهم بالشر والخير -  
خطأ "اسيزيف" - العلاقات بين القذة والسعادة - أخطار الرغذ المفرط - السعادة  
هى النمو التام لجميع ملكاتنا والقاطبة هى ذاتها قذة حقيقية ... ٢٠٩ ...
- الباب الثالث عشر : فى لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم  
إعداد لذات البدن على الإطلاق ، ولكن يلزم حصرها فى الحدود التى هى فيها ضرورية -  
علة انقطاع فى اعتبار لذات البدن هى القذات الوحيدة - فى أنها تسليتنا فى الغالب عن أحراننا -  
الشباب - الأمزجة السوداء - طبع الانسان الذى به حاجة للتغير - الله وحده فى كماله  
لا يتغير أبدا - الشرير يجب التغير بلا انقطاع - خاتمة نظرية القذة ... ٢١٣ ...

## الكتاب الثامن

### نظرية الصداقة

- الباب الأول : فى الصداقة - مميزاتها العامة - انها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للفرد  
وأهميتها السياسية - الصداقة شريعة كما هى ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحب -  
إيضاحات طبيعية - أوريغيد وهريظ وأقيسدقل - لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب  
إلا فى الانسان ... ٢١٩ ...

## من علم الأخلاق

صفحة

الباب الثاني : في موضوع الصداقة - الخير والفضة والمنفعة هي الملل الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل على الصداقة - في التدقيق الذي يشر به الانسان بالقدرة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريد الآخر

من الخير ... .. ٢٢٤

الباب الثالث : الصداقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة - ومن النوعين الأولين من الصداقة الشيوخ لا يكادون يميزون إلا للذة - الصداقات الوتية للشباب - الصداقة بالفضيلة هي الأكل والأمن ولكنها الأندر - أنها لا تكون إلا بالزمان ويجب أن تكون

مساوية بين الطرفين ... .. ٢٢٧

الباب الرابع : المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى إلا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تنقضي على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستعمل في الحق اسم الصداقة - أنها وحدها تقاوم القيمة - أما الأخرى فإن قليلا صداقتين إلا لأنها تسببان تلك من بعض الوجوه

... .. ٢٢٢

الباب الخامس : يلزم للصداقة كالفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاقي والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بناية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصداقة - نتائج الفية - الشيوخ والناس القدين هم على خلق جاف وشديد قليلو الميل الى الصداقة - الغلظة في العيشة هي على الخصوص غرض الصداقة وعلامة - ابتعاد الشيوخ والسوداءيين عن غلظة العيشة . وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية

... .. ٢٢٦

الباب السادس : الصداقة الحقة لا تنجم إلا الى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة باللذة هي أقرب الى الصداقة الحقة من الصداقة بالمنفعة - صداقات الناس الأتباع : أصدقاؤهم يختطفون جدا - الصداقة الحقة نادرة عندهم - خلاصة النوعين المنحطين من الصداقة ... .. ٢٤٠

الباب السابع : في الصداقات أو المحبات التي تنشأ بأول الرقة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاصي والأهالي - لأجل أن تولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الاغتراف - علاقة الناس بالأهنة - مسئلة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار ... ٢٤٤

## فهرس الجزء الثاني

صفحة

- الباب الثامن : على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا - دأب الملقى -  
في الملة التي تحبب الناس بينون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأمي -  
مبادلة المحبة هي على الخصوص مبنية متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين -  
العلاقة بين الناس غير المتساوين - صفرة العشاق - علاقات الأصدقاء - أنهم لا يبيل  
أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون الى الوسط القيم ... ٢٤٧ ...  
الباب التاسع : روابط العدل بالصدقة في كل صورها - القوانين العامة للجماعات أيا كانت -  
كل المجتمعات الخاصة ليست إلا أجزاء للجنح الكبير السياسي - كل فرد في المملكة يشاطر  
في المنفعة العامة التي هي غرض المجتمع العام - المواسم - القرابين - الموالد - منشا  
الأعياد المقدسة ... ٢٥١ ...  
الباب العاشر : اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الأرستقراطية ،  
الديمقراطية أو الجمهورية - فساد هذه الأشكال الثلاثة : حكومة الطاغية ، الألفارشة  
والديماغوجية - تعاقب الأشكال السياسية المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات  
المختلفة التي تقدمها العائلة - علاقات الوالد وأولاده - السلطة الأبوية عند القروس - علاقات  
الزوج وزوجه - علاقات الأخوة بعضهم ببعض ... ٢٥٤ ...  
الباب الحادى عشر : تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هي  
دائما متناسبة بعضها مع بعض - السلوك رعاة الأمم - نيم الاجتماع الأيوى - محبة الزوج  
زوجه هي أرستقراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا هي ديمقراطية - حكومة الطاغية هو  
الشكل السياسي الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية هي الشكل الذى فيه هذه  
الاحساسات أكثر ما يكون ... ٢٥٨ ...  
الباب الثانى عشر : في المحبة العائلية - في حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد  
على والديهم - الأول هو على العموم أشد من الآخر - محبة الإخوة بعضهم لبعض والأسباب  
التي عليها تنبى - المحبة الزوجية - الأولاد وابط آخوين الزوجين - الروابط العامة للعدل  
بين الناس ... ٢٦١ ...  
الباب الثالث عشر : الشكاوى والمطامير لانتوقع في صدفات الفضيلة ، وإنها لكثيرة  
في الصدفات بالذلة وهى تحصل على الخصوص في العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات  
المنفعة : أحدهما أخلاقى محض والآخر فانوى - في القواعد التي تتبع في الاعتراف بالجميل

## من علم الأخلاق

وفي أداء الديون أو الالتزامات التي عقدها الإنسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف  
بالمنفعة التي حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذي أداءه - الاحساسات المتخالفة للذين  
ولتقابل الخير - حقوق الصدقات بالفضيلة ... .. ٢٦٦

الباب الرابع عشر : الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر،  
كل يكسب من الصدقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات  
العمومية - العلاقات التي يستحيل فيها على المرء أن يردى ما عليه تمام الأداء - التنظيم لله  
ولوالدين - علاقة الأب والابن ... .. ٢٧٢

## الكتاب التاسع

### تابع نظرية الصدقة

الباب الأول : أسباب اختلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط  
المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولاً هو الذي يحقّده العوض - طريقة  
فروغاغور والسفسطائيين - الاجلال الواجب للأئمة الذين علومهم الفلسفة - قوانين بعض  
المبادئ التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يرتب عليها أي دعوى قضائية ... .. ٢٧٥

الباب الثاني : تمايز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأشخاص - دقة هذه  
المسائل - قواعد عمومية - استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين  
والاخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها  
في السلوك كله ... .. ٢٨٠

الباب الثالث : قطع الصدقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزئ إليه - لا يمكن للإنسان  
أن يشكو إلا إذا كان قد اتخذ بحجة مصطنعة - الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين  
ردئياً، لا ينبغي قطع الصدقة إلا إذا شئ الصديق من إصلاحه - الفرض الذي فيه يصير  
أحد الصديقين فاضلاً، لا ينبغي له التطلع على إصلاط بل هو مدين دائماً بشئ. فذكرى الماسح ... ٢٨٤

الباب الرابع : صدقة المرء للأخيار تأتي من محبة نفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه الإيمقدار  
ما هو خير - صورة الرجل الخير - إله مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير للخير لا غير - الحياة  
عنده كلها حلالة - علاقات الصدقة بالآثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام  
الداخل - شقاؤه ونفسه - كرهه للحياة - فضله لنفسه - الانتظار - مزايا الفضيلة ... ٢٨٨

## فهرس الجزء الثاني

صفحة

- الباب الخامس : في السلف - أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل - أنه يمكن أن يوجه  
ال تزكيات بأنه سطحي جدًا - التأثير الفعال للزينة في الصداقة وفي الحب - كيف أن  
السلف يمكن أن يستحيل إلى الصداقة - السبب العادي للسلف - ... ٢٩٣
- الباب السادس : في الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة  
الآراء - نتائج الوفاق الباهرة في المسالك - أنه هو الصداقة المدنية - حوائج الشفاق  
الوخيمة - « إنيوغل » و « بوليتيس » - الوفاق يقتضى دائماً أناساً أعياراً - الأحرار  
هم أبداً في شفاق بسبب أثرهم التي لا يقد لها ... ٢٩٥
- الباب السابع : في النعم - المنعم يجب على الموم أكثر من المنعم عليه - الايضاحات الباطنة لهذا  
الفعل الغريب - المقارنة بينه للديون - « إبيشارم » - ايضاح أرسطوطاليس الخاص -  
حب الثنائين لصنعهم حب الشراء لأشعارهم - المنعم عليه هو بوجه ما صنعة المنعم - القلة  
القاعدة أمل من القلة المقتلة - يتم المرء بما يصنع من الخير - المرء يزدح به لما كفه من  
الصب - حق الأم البليغ على أولادها ... ٢٩٨
- الباب الثامن : في الأثرة أو حب القات - الشر لا يفكر إلا في نفسه - الخير لا يفكر إلا  
إلا في أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعة الخاصة - السفطة ليرير الأثرة - يلزم  
التفصيل فيما يبنى بهذه الكلمة - الأثرة المذمومة والعامة - الأثرة التي تنحصر في أن يكون المرء  
أفضل وأثره من جميع الناس هي مدحوة جدًا - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - احتقار  
الثروة - الشهوة القاتلة في الخير وفي الخير ... ٣٠٢
- الباب التاسع : هل بالمرء حاجة إلى الأصدقاء وهو في السعادة ؟ - أدلة على وجوه مختلفة -  
هل المرء في الشقاء أشد حاجة إلى الأصدقاء منه في السعادة ؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة ،  
وإنه به حاجة إلى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم القاضية - الاستعداد  
« بتورغيس » - إن من الفضيلة التأمل في الأعمال القاضية - أن يحسن المرء أنه يعمل ويوش  
في أصحابه ، تلك هي قلة قوية ، وإن المرء لا يدركها إلا في الخلقة الناجية - الرجل السعيد  
يجب أن يكون له أصدقاء فضلاً عنه ... ٣٠٩
- الباب العاشر : في عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلاً بالنسبة لأصدقاء المقتة ،  
لأنه لا يمكن إهداء العرف إليهم جميعاً ، وبالنسبة لأصدقاء القلة عدد قليل كاف ، وبالنسبة  
لأصدقاء الفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يحبه المرء محبة خالصة فهدم يجب

## من علم الأخلاق

صفحة

- أن يكون محصورا جدا - المثلث الذي هو إغراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد -  
 الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين، ولكن المسرة يمكن أن يجب عددا كبيرا  
 من مواطنيه ... ٣١٥ ...  
 الباب الحادى عشر : هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء ؟ أدلة في كل  
 من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء ومطعمهم يخفف الحنا ويرزق صاداتنا - عدم دعوة  
 المرء أصدقاءه إلا يحفظ إذا كان في حال الحزن - الطلوع عليهم عند شوائهم - يباطؤه  
 عند ما يطلب لهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك - الخلاصة ... ٣١٩ ...  
 الباب الثانى عشر : حلاوات النثرة - الصداقة كالمثلث - يلزم الصديقين أن يرى كلاهما  
 الآخر - المشاغل المشتركة التي تلى الصداقة - الأشرار يفسد بعضهم بعضا - الأخيار يزيدهم  
 صلاحهم بالألفة المتبادلة - خاتمة نظرية الصداقة ... ٣٢٣ ...

## الكتاب العاشر

### في اللذة وفي السعادة الخلقية

- الباب الأول : في اللذة - أنها هي أكثر الاحساسات ملائمة للنوع الانساني - الأهمية الكبرى  
 للذة في التربية وفي الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل  
 شرا ... القائمة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه ... ٣٢٥ ...  
 الباب الثانى : لخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - «أريديوكس» يجعلها الخير الأعلى  
 لأن جميع الكائنات تطالب وترغب فيها - يدم «أريديوكس» نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة -  
 الدليل المستخرج من طبيعة الألم - كل الكائنات تنقي - رأى أطلاطون - حل أرسطو  
 الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من التقيض ليس  
 صالحا لأن الشر دوماً يكون قبيضا للشر آخر - إبطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست  
 مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سدة حاجة - اللذات المتعبة ليست لذات حققة -  
 بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هي الخير الأعلى - من اللذات ما يرغب فيه ... ٣٢٨ ...  
 الباب الثالث : النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست  
 حركة ولا تولدا متافيقا - الأنواع المختلفة لحركة - كل الحركات على الصوم ناقصة وليست  
 كاملة في أية لحظة من مدتها - اللذة هي كل غير قابل للقسمة في أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها ... ٣٣٧ ...

## فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب الرابع : بقية نظرية اللذة - القمل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملائمة له - اللذة تتم الفعل وتنتهى متى كانت الكائن الذى يحس والشئ المحس هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الإنسانى - لذة الجلده - الإنسان يحب اللذة لأنه يحب الحياة - الارتباط الأكيد بين اللذة وبين الحياة... ٣٤٠ ...
- الباب الخامس : اختلاف الذات - أنه يتجهم عن اختلاف الأفعال - المرء يتجهم بمقدار ما تشتهى لذته فى فعل الأشياء - الذات انخاصة بالأشياء - الذات الفردية - بعضها يتكرر البعض الآخر لأن الإنسان لا يستطيع أن يحسن فعل شئين فى آن واحد - مثل جهود المسرح ولطوف - لذات الفكر ولذات الحواس - اللذة تختف باختلاف الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هى التى يجب أن تكون مقياس الذات ... ٣٤٣ ...
- الباب السادس : إعادة نظرية السعادة إلساما - ليست السعادة كيفية مجردة، بل هى عمل حر ومستقل، لا لنرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن تشتهى السعادة بضروب الهوى وبالتذات - الهوى لا يمكن أن يكون غرض الحياة - الأطفال والطاعة - كلمة جاسمة من كلم « أنا حارسيس » - الهوى ليس إلا راحة وهبة للفعل - السعادة هى غاية فى الجدة ... ٣٤٩ ...
- الباب السابع : تتبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة وبالتبع الفعل الأسعد ما يكون، وربما كان الأشد استقرارا - الذات السعيدة للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم والعلم - لا غرض للفهم إلا ذاته - السكينة والسلام المقيم للفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قدسى فى الإنسان - متى هذا المبدأ الى ما لا نهاية - غنة الإنسان - السعادة هى فى رياضة العقل ... ٣٥٣ ...
- الباب الثامن : الدرجة الثانية للسعادة هى تعامل الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد تتعلق أحيانا بالكيف الطبيعية البدن وترتبط بجهة الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - أنها لا تكاد تهتق بشئ من الأشياء الخارجية - الفضيلة تنحصر فى البية وفى الأفعال مما - السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض - مثال الآلهة - من التفتيش أن يفترض لهم قناعة غير قناعة التفكير - مثال مضاد من الحيوانات - أنها لا سعادة لها لأنها لا تفكر البية - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل ... ٣٥٨ ...



## من علم الأخلاق

صفحة

الباب التاسع : السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذه الدعة محدودة - المركز  
المترافع لا يمنع من التفضيلة ومن السعادة - رأى « سولون » - رأى « أفقراط » - لا يقتضى  
اعتقاد النظريات لإلتمى طابقت الحوادث الواقعية - عظمة الحكم - أنه حبيب الآلهة -  
أنه هو السعيد الوحيد ... .. ٣٦٣

الباب العاشر : بجز النظريات - أهمية العمل - رأى « تيوفانس » - العقل لا يحتاج  
إلا العدد القليل - الجاهل لا يمكن أن تسير ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات - تأثير العالج -  
ضرورة التربية الحسنة - أنها لا يمكن تنظيمها إلا بالقانون - نصائح حكيمه يعطيا أطلاطون  
لشارين - الاستعمال المتبادل للعمل والقدرة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد  
القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع العجيبة - المهمة القليلة النفع والقليلة الشرف  
للسفستائيين الذين يملكون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للدهاتير  
يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الدهاتير - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه إلى أن  
سياسة أرسطو تشو علم الأخلاق ... .. ٣٦٦



## الكتاب الرابع

### تحليل الفضائل المختلفة

#### الباب الأول

في السخاء - حد السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء - الفضائل التابعة التي يستتبعها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يميل - السخى لا يشعر أكثر من اللازم بخسارات المال - إنه سهل في المعاملة - السرف أقل من البخل كثيرا في استحقاق الثم ولو أن نتائجها في الغالب واحدة - البخل لا يُشترى - الفروق المختلفة للبخل .

§ ١ - بعد عدم الاعتدال لتكلم على السخاء ، يمكن أن يقال إنه الوسط القيم في كل ما يتعلق بالثروة . حينما يمدح انسان بأنه سخى كريم فليس ذلك البتة من أجل فعاله السامية في الحرب ، ولا من أجل الأعمال التي يُسبب بها الانسان من جانب الحكيم ، ولا من أجل عدالته في الأحكام ، ولكن من أجل طريفته في إعطاء الأموال وكسبها ، وعلى الأخص في الكيفية التي يعطيها بها .

§ ٢ - نحن نعني بالمسال كل ما تقدر قيمته بالعملة والنقد . § ٣ - السرف

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٤

§ ١ - بعد عدم الاعتدال - في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم هكذا : بعد نظرية عدم الاعتدال تأتي نظرية الحلم ، وبعد هذه نظرية السخاء . أما في الأدب الى نيقوماخوس فان نظرية الحلم تسمى بعد نظرية الأريحية . ر - فإي على في هذا الكتاب الرابع الباب الخامس .

- ولا من أجل عدالته في الأحكام - يمكن أن يعنى بها أيضا "ولا من أجل صحة حكمه" .

§ ٢ - نعني بالمسال - هذا التعريف ، على ما فيه من الصحة ، ربما كان أهدأ ما يكون عن الكمال .

والبخل أو عدم السخاء هما الإفراطان والعيان فيما يخص الأموال . يصدق دائماً معنى البخل على أولئك الذين يهتمون أكثر مما ينبغي بمخيرات الثروة . ولكن أحيانا قد يمزج معنى السرف بمعنى عدم الاعتدال الذى ينقل اليه . لأننا نسمى أيضا مبذرين أولئك الذين لعدم قدرتهم على ضبط أنفسهم يسرفون فى الاتفاق لاشباع شرهم . § ٤ - يظهر لنا أن هؤلاء الناس هم أرذل ما يكون ، لأنهم فى الواقع يجمعون بين رذائل عديدة . ومع ذلك فان اسم المسرفين الذى يسمون به ليس صالحا لهم على وجه الضبط . § ٥ - فان المسرف الحقيقى ليس به إلا رذيلة واحدة خاصة وهى تهديد ثروته . إن المسرف كما يدل عليه اشتقاق الكلمة فى اللغة اليونانية هو ذلك الذى يتلف ثروته بيده . وإتلاف المال بلا تعقل إلتاف للذات مادام أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش إلا بما عنده . ذلك هو المعنى الحق الذى يلزم أن ينصرف اليه لفظ السرف .

§ ٣ - البخل أو عدم السخاء - أرسطو يقول فقط « عدم السخاء » وقد استعملت هذا اللفظ ولو ان الجميع القوي « الأكادى » لا يميزه ، لكنه من جهة الاشتقاق مطابق تماما لفظ اليونانى . - يهتمون أكثر مما ينبغي - وعلى هذا الحساب فعدد البخله يكون عظيما جدا وكان لأرسطو أن ينفذ تعميما أقل عموما من هذا .

§ ٤ - ليس صالحا لهم على وجه الضبط - ذلك بأن الرذيلة الأصلية فهم هى عدم الاعتدال وليست هى السرف .

§ ٥ - كما يدل عليه اشتقاق الكلمة - ظننت واجبا أن أزيد كل هذه الجملة لأحصل تقريبا المعانى الذى ليس بارزا فى اللغة الفرنسية بروزه فى اللغة اليونانية . فان الكلمة اليونانية التى ترجمها " بالمسرف " كدل باشتغالها على " ذلك الذى لا يستطيع حفظ نفسه ونجاة ماله " . - لفظ الاسراف - ليس هذا اللفظ فى اللغة الفرنسية ولا فى اللغة اللاتينية ماله من القوة فى اللغة اليونانية .

§ ٦ - غير أن جميع الأشياء التي يستعملها الإنسان استعمالاً ما يمكن أن تصادف استعمالاً حسناً أو سيئاً والمال هو أحد تلك الأشياء التي تستعمل . وإن الإنسان ليتفجع بشيء أحسن استفاع ممكن متى كانت له الفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، فالذي له فضيلة خاصة بالأموال يتفجع أحسن ما يمكن بالقوة . وهذا هو الرجل الجواد الكريم . § ٧ - استعمال الأموال لا يمكن أن يكون على ما يظهر إلا إنفاقاً أو عطية . وإن تحصيل المال وحفظه إنما هو أولى أن يكون إحرازاً لا استعمالاً . حيثئذ المعنى الخاص للسخاء أولى به أن يكون الاعطاء حيناً يبنى من أن يكون الأخذ حيناً يبنى وعدم الأخذ حيناً لا يبنى . وإن الفضيلة تنحصر في إتيان الخير أكثر منها في قبوله ، وفي إتيان الأشياء الجميلة أكثر منها في ترك المخازى . § ٨ - فن ذا الذي لا يرى أنه في فعل الاعطاء يجمع بالضرورة هذان الشرطان عمل خير وعمل أشياء جميلة ؟ من ذا الذي لا يرى في فعل القبول أن الإنسان إنما يقف عند حد قبول قسمة أو أنه لا يفعل إلا شيئاً ليس مخزياً ؟ من ذا الذي لا يرى أن الشكر إنما يوجه إلى الذي أعطى وليس البتة إلى الذي لا يأخذ وأن الثناء قاصر بالحرى

§ ٦ - الرجل الجواد الكريم - من جهة نظر أخرى ربما يمكن القول بأن الفضيلة الخاصة بالمال هي حفظه . ولكن فكرة أرسطو أشرف من ذلك وهي كذلك أحق متى أجيد فهمها . فإن المال أجدر به أن يُحسن استعماله من أن يحفظ كما يقول أرسطو فيما على .  
§ ٧ - استعمال ... إحراز - وهذا التفصيل حق فإن الثروة التي لا تستعمل تكاد تكون غير نافعة .  
راجع السياسة ك ١ ب ٣ ص ٣٣ من ترجى الطبعة الثانية .  
- وإن الفضيلة - أو عبارة أعم الفضل أو الاستحقاق .

§ ٨ - وليس البتة إلى الذي لا يأخذ - قد لا يصدق هذا المعنى في بعض الأحيان . ولا شك في أن أرسطو يعني بذلك أن المرء لا يقبل شيئاً لا يكون له حق ما ، لأنه إذا رفض شيئاً واجباً ادأزه إليه فإن ذلك يكون قسمة تستوجب الشكر .  
- الثناء - والاحترام الذي هو خير .

على الأول ؟ § ٩ — ومن جهة أخرى أسهل على الانسان أن لا يأخذ من أن يعطى ، لأنه أقل ميلا على العموم الى أن يحرم نفسه ما عنده من أن يرفض نعمة غيره عليه . § ١٠ — الرجال الذين يمكن أن يسموا بحق أجودا هم حينئذ أولئك الذين يعطون . وما أولئك الذين لا يقبلون ما يقدم اليهم بممدوحين على صفاتهم ولو أنه يمكن أيضا أن يدحوا على عدلهم . § ١١ — إن الذين يقبلون العطايا التي يعطونها لا يستحقون البتة أى مدح . إن السخاء ربما كان هو المستحب من بين جميع الفضائل ، لأن الموصوفين به نافعون لأمتهم من بنى الانسان ، ولأن الانسان يكون سخيا بالاعطاء على الأخص .

§ ١٢ — على أن جميع الأفعال التي مصدرها الفضيلة جميلة ، وكلها مقصود به وجه الخير والجميل . على هذا فالرجل السخى والجواد يعطى لأن العطاء جميل ، ويعطى كما ينبغي أى يعطى الذين يلزم إعطاؤهم ، وبقدر ما يلزم ، وحينما يلزم ، وبمراعاة جميع الأركان الأخرى التي تكون العطية الحسنى . § ١٣ — أزيد على ذلك أنه يبذل هذه العطايا بلذة أو على الأقل بدون ألم ، لأن كل فصل مطابق للفضيلة ملائم ، أو على الأقل خالص من الألم ، ولا يمكن أن يكون في الواقع مؤلما .

§ ١١ — هو المستحب — يلزم فرق ذلك أن يمتد السخاء بالرعاية ، ومع ذلك فهذا هو الجارى في العرف . ولكن حسن الاعطاء هو ميزة خاصة ، ومن الناس من يسطون كثيرا ولكنهم لا يعرفون أن يجيبوا الى نعمهم .

§ ١٢ — الخير والجميل — عبارة المتن هي ”الجميل“ فقط ، ولكنى رأيت من الضروري استعمال هذين اللفظين لأحصل قوة العبارة اليونانية .

§ ١٣ — أو على الأقل خالص من الألم — هذا القيد لا يظهر لنا أنه حق ، فان الرجل السخى في الحقيقة يجده لذة عظيما في الاعطاء ، وهذا ما يترف به أرسطو فيما على .

§ ١٤ — حينما يعطى الانسان من لا ينبغي إعطاؤه ، أو حينما لا يعطى لأن العطاء جميل ويعطى لأى سبب آخر، فليس المعطى جوادا حقا، بل يجب أن يسمى اسما آخر أيا كان . كذلك الذى يعطى مع شعور ألم ليس جوادا أيضا ، لأنه لو استطاع لفضل ماله على الفعل الجميل الذى يفعله ، وما هذا بإحساس رجل بخفى فى الحقيقة .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل ممن لا ينبغي أن يقبل منه ، لأن قبول العطية فى هذه الأوضاع المريبة ليس فعل رجل لا يقدر المال كثيرا . § ١٦ — وإذا لم يقبل البتة فهو كذلك لا يسأل ، لأنه لا يكون من رجل ، يعرف أن يفعل الخير للناس ، أن يترك نفسه بالسهولة هكذا تدين لغيرها . § ١٧ — فهو لا يأخذ المال إلا حيث يلزم أخذه ، أعنى من أملاكه ، لا لأن ذلك فيه شئ من الجمال فى نظره ، بل فقط لأن هذا شئ ضرورى محض ليتمكن من أن يعطى . كذلك هو لاجل تمهيد ثروته الشخصية ما دامت هى التى يجد فيها الوسيلة لمساعدة غيره وقت الحاجة . كذلك لا يئذنها تبذيرا لأؤل طارق ، لكى يبقى عنده ما يعطيه لمن ينبغي إعطاؤه حينما يلزم وكما يلزم ليرضى الشرف . § ١٨ — جدير بقلب كريم أن يميز العطاء إلى حد الافراط بحيث لا يبقى لنفسه إلا أقل الأقدار . بل إنما هو من شأن النفس الكريمة

§ ١٤ — لأن الطاء جميل — هذا هو السبب الوحيد للثناء .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل — إن انطبق السناء على هذه الحالة غير واضح تماما ، فان السناء كما ينبى إليه أرسطو ينحصر على الخصوص فى الاعطاء لا فى القبول .

§ ١٦ — فهو كذلك لا يسأل — هذا حق ، ولكن هذه الخصوصية ربما كان أولى بها أن تكون خصوصية المرىء من أن تكون خصوصية السخى .

§ ١٧ — كذلك هو لا يعمل — لا يقول أرسطو : إن السخى يرى ثروته بل قال لا يعملها .

§ ١٨ — الى حد الافراط — ربما كان فى هذه الحالة الشرف ولو أنه يتفق على غيره لا على نفسه .

أن لا تنفى بأمر ذاتها. § ١٩ — على أن السخاء يجب أن يقدر دائما بحسب الثروة. إن السخاء الحق يتحصر لا في قيمة ما يعطى، بل في وضع الذى يعطى، فانه يسند عطاياه بنسبة ثروته، ولا شئ يمنع من أن الذى يعطى أقل يكون هو الأكرم إذا كان يهود بعطاياه من ثروة أقل.

§ ٢٠ — يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء حينما لا يكون قد حصل ثروته بنفسه، بل تلقاها من غيره بالارث، لأنه حينئذ لا يكون البتة قد عرف الحاجة. وكل امرئ أحرص عادة على ما حصله بنفسه كما يرى ذلك بمثال الآباء والشرعاء. على أن الرجل السخى يجد مشقة كبرى في أن يثرى، لأنه غير ميل إلى قبول المال ولا إلى الاحتفاظ به، وأكثر من ذلك أنه يسال إلى أن يشرك غيره في ماله، وأنه لكونه لا يقدر للأموال قيمة في ذاتها فهو يقومها بمقدار ما تسمح له بأن يعطى § ٢١ — ذلك هو ما يفسر ما ينهى به عادة على البخت من أنه أقل إغناء للذين هم أحق بأن يكونوا أكثر ثروة، ولكن يرى لهذا سبب مقنع. ذلك بأن ما يجرى على المال هو الذى يجرى على كل ما صداه. فانه غير ممكن إحرازه متى لم يكلف المرء نفسه أدنى عناء في تحصيله. § ٢٢ — على أن الرجل السخى لا يعطى البتة من لا ينبغي أن يعطى، ولا في المواطن التى فيها لا يليق العطاء. فهو لا يفوته واحد من أوضاع اللياقة التى يتناها، لأنه حينئذ لا يكون قد أتى فعلا

§ ١٩ — يجب أن يقدر دائما بحسب الثروة — شرط أساسى للحكم على أخلاقية المرء.

§ ٢٠ — يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء — كل هذه الفكرة مستمدة من أفلاطون ر. الجمهورية ك ١ ص ٨ ترجمة فكتور كوزان.

— الآباء والشرعاء — هذا هو التشبيه الذى أجراه أفلاطون بيبه.

§ ٢١ — ذلك هو ما يفسر — ملاحظة في محلها وكثيرا ما تصادف في الواقع.



من أفعال السخاء . كذلك إذا أساء انفاق ماله فلن يكون لديه بصد ما ينفقه في المواطن التي ينبغي فيها الانفاق . § ٢٣ - أكرر أن المرء لا يكون في الحق سخيا إلا بشرط أن ينفق بحسب ماله، وكما ينبغي . ومن جاوز حد قدرته فهو المسرف، وهذا يوضح كيف أنه لا يمكن أن يقال على الطفاة إنهم مبذرون . ذلك بأن ثرواتهم هي على العموم من السعة بحيث يصعب عليهم فيما يظهر أن يتدوها على الرغم مما قد يأتون من ضروب السرف والانفاق الخارجة عن حدود المقول .

§ ٢٤ - لما كان السخاء حينئذ وسطا مضبوطا في جميع ما يمس الأموال في حالى إعطائها وقبولها ، كان السخي لا يعطى ولا يقبل إلا عند ما ينبغي، وبقدر ما ينبغي في الأشياء الصغيرة وفي الأشياء الكبيرة على السواء . أزيد على هذا أن ذلك يكون دائما مصحوبا بارتياح . ومن جهة أخرى يقبل عند ما ينبغي أن يقبل وبقدر ما ينبغي أن يقبل . ذلك بأنه لما كانت الفضيلة التي امتاز بها هي وسطا بالنسبة لعمل الإعطاء والقبول على اختلافهما لزم أن يظهر الوسط في أحدهما وفي الآخر بمظهر ما يجب أن يكون . متى عرف المرء أن يحسن المعطاء كانت النتيجة الطبيعية لذلك أنه يحسن القبول . فان لم يمكن الأمر كذلك كان القبول هنا هو ضد الإعطاء

§ ٢٣ - على الطفاة إنهم مبذرون - ربما كانت هذه الملاحظة غير محكمة حينا كان ما صدقها هو طفاة المدائن الاغريقية . ولكنها ليست على شيء من الضبط أصلا اذا طبقت على بعض الأمراطرة الرومانيين الذين هم بلا شك أغنى من أولئك الطفاة الصغار والذين يجب اعتبارهم مبذرين ، فهما تكن ثروة الانسان واسعة فانه يستطيع أن يعرف فيها كما يستطيع أن يحسن التصرف فيها بحكمة .

- فيما يظهر - ان الاثثة من شأنها أن تثبت لأرسلو أن هذا التردد وضع في محله وأنه ضرورى .

§ ٢٤ - يكون دائما مصحوبا بارتياح - في هذا تكرير بعض الشيء . لما ذكرنا سبق ف ١٣

لا نتيجة له . لكن الكيوف التي تتعاقب يمكن أن توجد معا في الشخص الواحد ،  
بخلاف الأضداد فانها بالديهية لا يمكن البتة أن تكون على هذه الحال .

§ ٢٥ - متى وقع للرجل السخى أن ينفق نفقة في غير موضعها أو قليلة اللياقة ،  
استشعر منها الحزن ، ولكن باعتدال وكما ينبغي ما دام أن خصوصية الفضيلة أن  
لا يحزن المرء ولا يفرح إلا لما يستأهل ذلك وعلى قدر معلوم . § ٢٦ - كذلك  
السخى هو شديد السهولة في الأعمال . بل يترك نفسه تُغنّب بسهولة ، لأنه لا يقيم  
وزنا عظيمًا لئال . وقد يالم أنه لم ينفق ما كان يجب انفاقه أكثر من أن يالم أنه  
أنفق نفقة غير نافعة . فهو في هذه الحالة ليس من رأى ”سيونيد“ . أما الم صرف  
فهو في جميع هذه القسط ليس هو أيضا بريئا من الخطأ . فانه لا يعرف أن يفرح  
ولا أن يحزن لما ينبغي وكما ينبغي . على أن ما يلي سيبين لنا كل هذا بأحسن  
من ذلك .

§ ٢٧ - قررنا فيما سبق أن الافراط والتفريط في أمر السخاء هما السرف والبخل ،  
وأنهما يقعان على نحوين : الاعطاء والقبول . ومع ذلك فانا نخطط بين الاتفاق وبين

- الأضداد فانها بالديهية - راجع « طليغورياس » أو المحولات المشرب ١٠ و ١١ نظرية  
الأضداد ص ١٠٩ وما يلها من ترجيح .

§ ٢٦ - من رأى ”سيونيد“ - لما سألت ”امراة هيرود“ ”سيونيد“ أجابها أنه يؤثر المال  
على الحكمة . راجع البيان لك ٢ ب ١٦ ص ١٣٩١ ف ١٠ من طبعة برلين . فلا شك في أن أرسطو  
يشير هنا الى هذه الكلمة ، وقد كان ”سيونيد“ يقول أيضا انه يؤثر أن ينفق أعداءه بعده على أن يكون  
محتاجا لأعدائه مدة حياته . على أن المعلوم أن ”سيونيد“ كان مشهورا بالبخل . ويقال انه هو أزل  
من ياع الملح والتجربا لثمر لدى الطفلة والاختفاء .

- أن يفرح ولا أن يحزن - فيما يتعلق بالمال واقامه .

الاعطاء . فالسرف هو حينئذ إفراط في الاعطاء ولا قبول فيه البتة . فهو في التفريط من جهة القبول . أما البخل فعل ضد ذلك هو في التفريط بالنسبة للاعطاء ، وفي الافراط بالنسبة للأخذ ، وذلك هو دائماً في الأشياء الصغيرة جداً . § ٢٨ — حينئذ فشرطا السرف لا يمكن أن يقتربا زمتا طويلا ، لأنه ليس من السهل إعطاء كل الناس متى كان الانسان لا يقبل من أحد ، وبذلك تبتد ثروة الافراد عاجلا متى أرادوا أن يعطوا بذلك الاسراف الذي هو على التحقيق علامة المبذرين . § ٢٩ — على أن هذه الرذيلة يظهر أنها أقل مقبلا من رذيلة البخل . فان السن والاملاق نفسه يمكن أن يصلحها حال المسرف وردة الى حد الوسط لأن له خاصية السخى الذي يعطى ولا يأخذ ، دون أن يعرف كيف يستعملهما كليهما حينما ينبغي ولا على ما ينبغي . بل يكفى في أمره أن يتاد عادات القصد أو يصلح نفسه بأية وسيلة أخرى حتى يصير رجلا سخيا . وحينئذ يعطى متى ينبغي الاعطاء ، ولا يقبل حين لا ينبغي القبول . حينئذ في الواقع ليس طبع المسرف طبع سوء ، فانه لا شيء من الرذيلة ولا من الصغار في هذا الميل المفرط لكثرة الاعطاء وعدم الأخذ . إن هذا إلا جنون . § ٣٠ — إن العلة في ظهور المسرف أعلى علوا كثيرا من البخل — بصرف النظر عن

§ ٢٧ — وذلك هو دائماً في الأشياء الصغيرة جدا — فان الحرس متى وقع في الأشياء الكبيرة سمى اسما كثر غير البخل .

§ ٢٨ — الأفراد — مقابلة بالغة الذين لا يمكن أن تستنزف ثرواتهم الراضعة والذين أشار أرسطو لهم أنفا .

§ ٢٩ — أنها أقل مقبلا من رذيلة البخل — هذه مسألة صعب حلها ، ولكن الأدلة التي يدعم بها أرسطو رأيه أدلة متينة .

— لا شيء من الرذيلة ولا من الصغار ... إن هذا إلا جنون — هاك عذر السرف . ولكن من النادر أن يصلح المسرف نفسه ليصير سخيا . بل هو يعضى الى الطرف المضاد ويصير بخيلا .

الأسباب التي قمتها — هي أن الأول يحسن الى طائفة من الناس ، وأما الثاني فانه لا يحسن الى أحد ولا الى نفسه . § ٣١ — حقا أن أكثر المسرفين كما قدمت يقبلون أيضا حينما لا ينبغي أن يقبلوا ، وبهذا يظهرون بمظهر الضعف في السخاء فيصبرون شهرين يقبلون من كل يد ، لأنهم يريدون دائما أن ينفقوا ، فسرطان ما يقعون في استعالة الاتفاق على ما يرغبون . إن يتابع ثروتهم الخاصة لا تلبث أن تنضب ، ويضطرون الى أن يستعينوا بثروة الأغيار . ولما أنهم لا يكادون يفكرون في كرامتهم ولا في شرفهم تراه يأخذون بلا تدبر وبأية طريقة . إن كل ما يريدون هو الاعطاء . وكيف يستطيعونه ؟ ومن أين يستطيعون ؟ هذا هو أقل ما يقعون اليه اهتمامهم . § ٣٢ — من أجل ذلك ترى عطايهم ليست على الحقيقة من باب السخاء وليست شريفة ، لأنها ليست صادرة عن الاحساس بالخير ، ولا معطاة كما ينبغي أن تعطى . فانهم أحيانا يفتنون أناسا ينبغي أن يتركوا في الفقر ولا يعملون شيئا لأناس سلوكهم حقيق بالاحترام . يعطون بملء اليدين الممتلكين والذين يجلبون اليهم لذات ليست أعلى مقاما من لذات الملقى . من أجل ذلك أيضا كان أكثر المسرفين عديمي الاعتدال . ولأنهم يبدرون أموالهم بهذه السهولة ينفقونها أيضا بسهولة على الافراطات ويستسلمون لنفوضى اللذات ، لأنهم لا يعيشون للفضيلة ولا للواجب .

- 
- § ٣٠ — يحسن الى طائفة من الناس — ان المسرف يفكر على العموم في ارضاء لذاته أكثر من أن يفكر في إساءة الخير للأغيار . وسيقول أرسطو ذلك قريبا على .
- § ٣١ — إن كل ما يريدون هو الاعطاء — أى ارضاء شهواتهم الشخصية .
- § ٣٢ — كما ينبغي أن تعطى — أى بالمطابقة للعقل ، وعلى قدر استحقاق الذين يألوهم البر .
- الممتلكين — هذا هو ما يقع عادة .

§ ٣٣ - على اننا نكرر أن المسرف مع ذلك يلقي بنفسه في هذه الافراطات ، لأنه خَلَّى ونفسه بلا هدى ولا معلم ، فلو أنه اهْتَمَّ بأمره لأمكن رده الى الوسط القويم وإلى الخير .

§ ٣٤ - أما البخل فهو عن ذلك بعيد . يظهر أن الشيوخوخة والضعف بجميع صورته هي التي توجد البخلاء . على أن البخل هو أدخل في طبع الانسان من السرف ، لأن أكثرنا يستحب حفظ ماله على إعطائه . § ٣٥ - هذه الرذيلة يمكن أن تأخذ نايبتها من الشدة وتكنسى ظواهر أكثر ما يكون من التخالف . وإن العلة في وجود درجات شتى من البخل بهذا المقدار إنما هي أن البخل لما أنه ينحصر في عنصرين أصليين : عدم الاعطاء ، والافراط في القبول ، فليس هو في جميع الأشخاص تاماً على السواء ، وأحياناً يتفرع فيظهر في البعض زيادة الافراط في الأخذ ، وفي البعض زيادة في عدم الاعطاء . § ٣٦ - فحينئذ كل الناس الذين يصمونهم بهذه الألقاب : الأشخاص واللؤماء والأضياء ، عيهم جميعاً هو عدم الاعطاء ، لكنهم مع ذلك لا يرغبون البتة في أخذ مال الغير ولا يريدونه . فبعضهم يحجم بهم الشرف والتبصر أمام اقتحام

§ ٣٣ - المسرف مع ذلك - بعد هذه القسوة على المسرف أخذ أرسطو يلين له ويعتبره على الأخص ضحية سوء التربية .

§ ٣٤ - أن الشيوخوخة - تنبيه حق .

- أدخل في طبع الانسان - وعلى ذلك فالبخل أغلب عليه من السرف .

§ ٣٥ - نايبتها من الشدة - الأمثلة الشنيعة التي يمكن ايرادها معلومة عند الناس .

- أحياناً تنفرح - إيضاح دقيق للفروق الدقيقة التي يقع عليها البخل .

§ ٣٦ - الأشخاص واللؤماء والأضياء - اضطررت الى ايراد هذه الصفات العامة لأحصل فكرة أرسطو

على أكل وجه .

العار ، لأن من الناس من يظهرون أو على الأقل يزعمون أنهم لا يباليون في التقدير إلا ليكلا بقوا البتة فيما يلجئهم الى الخسة ، ومن هذه الطائفة الشحيح وسائر أمثاله الذين هم أهل لأن يقطعوا الشعرة أربعة أجزاء . كل أولئك أهل لهذا اللقب ، لأنهم يفرطون في العناية بأن لا يعطوا البتة أحدا شيئا ما . وآخرون لا يمتنعون من قبول أى شيء من الغير إلا لخوف في نفوسهم ، لأنه ليس من السهل في الواقع أن يقبل المرء من الأعيار دون أن يعطيهم شيئا مما عنده . فهم يؤثرون أن لا يعطوا شيئا وأن لا يأخذوا شيئا .

§ ٣٧ - وبجلاء آخرون على ضده ذلك يعرفون بافراط في القبول من كل يد وأخذ كل ما يستطيعون ، مثال ذلك جميع الذين يتهاقون على المضاربات المحققة وأرباب عمالات السوء وسائر الذين من هذا الصنف والمرادين وجميع الذين يقروضون أصغر المبالغ بأكبر الفوائد . كل أولئك يأخذون من حيث لا ينبغي الأخذ ، وأكثر مما ينبغي أن يؤخذ . § ٣٨ - ويظهر أن الشره في المكاسب المخبلة بأشدة ما يكون إنما هو الرذيلة العامة لجميع هذه القلوب الساقطة ، فهم لا يباليون البتة بأنواع العار ما دام أنهم يباليون منه رجحا . ويزيد الطين بلة أن هذا الرجح هو دائما ضئيل جدا ،

- الشعرة أربعة أجزاء - في عبارة النص استعادة مماثلة استضت عنها بهذه العبارة التي هي أوفق لتعريفات لنتا ( الفرنسية ) .

§ ٣٧ - وبجلاء آخرون على ضده ذلك - على هذا يقسم أرسطو البخلاء الى طائفتين أصليتين : أولئك الذين لا يريدون البتة أن يعطوا شيئا ، وهؤلاء الذين يريدون دائما أن يقبلوا .  
- يتهاقون على المضاربات المحققة - هذا ليس ما يعنى به البخل .  
§ ٣٨ - ضئيل جدا - هذا هو أحد الشروط الأساسية للبخل وبنية المثل الذي أورده أرسطو .  
وإن الشره الذي لا حد له والذي يدفع الى تجاوز الجرائم ليس من البخل على المعنى الخاص لهذه الكلمة .

لأن من الخطأ أن يدعى بخلاء أولئك الذين يرجون أرباحا طائلة من حيث لا ينبغي لهم أن يتألوها، ويملكون ما لا ينبغي لهم أن يأخذوه، فشلا الطغاة الذين يهبون المدائن ويمردون المعابد التي يتهكون حرمتها يجب أن يسموا قطاع الطريق بغيراً وأشقياء . § ٣٩ — يجب أن يمد في صف البخلاء المقامر واللص وقاطع الطريق، فانهم لا يسمون إلا للكاسب المخجلة، وإنهم لهم الجمل للكسب يرتكبون ما يرتكبون . هؤلاء هؤلاء يقتحمون سبل العار . هؤلاء يتجشمون أشد المخاطر هولاً ليحوزوا السلب الذي يتنون . وأولئك يثرون بطريقة خسيسة على حساب أصدقائهم الذين هم أولى بأن يهدوا لهم الهدايا . هذان الصنفان من الناس يكسبون خسة من حيث لا ينبغي لهم أن يكسبوا . فـأ تلك إلا قلوب غلف ، وكل هذه الطرائق التي يسلكونها لكسب المال ليست إلا صوراً من صور البخل .

§ ٤٠ — من أجل ذلك حق أن يقابل عدم السخاء أو البخل بالسخاء مقابلة تضاد . لأننا نكرر أن البخل رذيلة أكثر استحقاقاً للوم من السرف وأنها مدعاة لرذائل أكثر من السرف كما وصفنا .

§ ٤١ — إليك ما عندنا ان نقول على السخاء وعلى الرذائل التي تقابله .

§ ٣٩ — المقامر واللص وقاطع الطريق — قد يقتضى الترتيب ذكر المقامر ولكنه لا يقتضى الآخرين، لأنه ينبغي أن يسمى اسماً آخر كما نبه له أرسطوفيا يتفق باللعنة . وعلى ذلك فإن بين هذه الفقرة والتي سبقتها شيئاً من التناقض فيما يظهر . ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن أرسطو قد قال عدم السخاء عرضاً عن البخل . ولكنني اكتفيت بهذه الكلمة الأخيرة في الاستعمال .

§ ٤٠ — رذيلة أكثر استحقاقاً للوم — ذلك ما حاول أرسطو إثباته آنفاً ف ٢٩

## الباب الثاني

الأريمية - جدها والفرق بينها وبين السخاء - التفریط والافراط بالنسبة للأريمية - خواص الأريمية - مقاصده وطرقة في فعل الأشياء - الصفات التي تختص بالأريمية - الصفات العمومية ، الصفات الخصوصية - الافراط في الأريمية - ضلالة التبرج ونبوته عن النوق - التفریط في الأريمية - الحفارة .

§ ١ - الكلام على الأريمية إنما هو نتيجة طبيعية لما سبق . هذه الفضيلة هي بالبديهة أيضا إحدى الفضائل المتعلقة بالتصرف في الأموال ، غير أنها لا تتناول كالسخاء جميع الأموال التي تتعلق بالأموال ، بل هي لا تنطبق إلا على الأعمال التي يحل فيها الاتفاق . فهي في هذه الأحوال الاستثنائية تفوق السخاء في العظم لأنها كما يدل عليه اسمها إغفاق المال إغفاقا متناسبا في ظرف عظيم . § ٢ - على أن معنى العظم هو دائما معنى إضافي ، فليس سواء إغفاق الذي ينشئ السفن ويوسقها ، والذي ينفق لنصرة نظرية بسيطة . أما مناسبة الاتفاق فإنها تتعلق بالمنفق وموضوع الاتفاق ووسائله . § ٣ - فالذي ينفق كما ينبغي لكرامته في الأشياء الصغيرة والعادية لا يستحق بذلك لقب الأريمي ولا ذلك الذي يمكنه أن يقول كما قال الشاعر :

- الباب الثاني - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٤ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٦

§ ١ - نتيجة طبيعية لما سبق - الواقع أنه من الملائم الكلام على الأريمية بعد السخاء . ولكن في الأدب الى أويديم لم يتكلم على الأريمية إلا بعد المروءة وكذلك في الأدب الكبير . - كما يدل عليه اسمها - الاشتقاق اللاتيني في هذا المعنى كالاشتقاق اليوناني . § ٢ - الذي ينشئ السفن ويوسقها - يكاد لا يوجد في الأزمان القديمة بين المهرورات العمومية ما هو أهم من ذلك .

§ ٣ - في الأشياء الصغيرة - هذا الفيد يخرج معنى الأريمية كما يدل عليه اللفظ .

- الشاعر - هو "هوميروس" ر . الاوديبي التشيد ١٧ البيت ٤٢٠



### طالب واسيت بالإحسان أبناء السبيل

فان الأريحي هو ذلك الذى يعرف أن ينفق كما ينبغي فى عظام الأشياء فهو بذلك  
صحيح أيضا، ولكن ليس السخى أريحي بالضرورة .

§ ٤ - من أجل هذه الحال يسمى عدم الأريحية صفارا وحقارة ويسمى  
الافراط بهرجة غليظة وأبهة لا ذوق فيها . ولقد توجه انتقادات من هذا النوع  
إلى جميع هذه النفقات ، لا لأنها مبالغ فيها فى الأشياء التى تلزم فى حقها المبالغة  
فى الاتفاق، ولكن لأنها تنفق رثاء وظهورا فى بعض الظروف وبطريقة كان يلزم  
اجتنابها . على أننا سنعيد القول فى هذه التفاصيل بعد .

§ ٥ - يمكن القول بأن الأريحي هو رجل تدبر وحكمة ما دام أنه كفى لأن  
يرى ما يناسب كل مقام ولأنه ينفق النفقات العظيمة على القدر اللازم .  
§ ٦ - فكما قلنا فى البداية الخلة إنما تعينها الأعمال التى تصدر عنها والأشياء التى  
تنطبق عليها . فان نفقات الأريحي عظيمة وملائمة مما ، والنتائج التى يقصدها يجب  
أن تكون كذلك عظيمة وملائمة، لأنه على هذا النحو لا تكون النفقة عظيمة فقط،  
بل يجب أن تتفق مع الغرض المقصود . فالعمل يجب أن يكون جديرا بالنفقة،  
والنفقة يجب أن تكون جديرة بالعمل بل ربما تفوقه .

§ ٤ - بعد - فإلى من هذا الباب ف ١٨

§ ٥ - رجل تدبر وحكمة - هذا كان يحسن أطيافه أيضا على السخى . ومن الحق أن الأريحي  
أكثر موصفاً للحسنة، لأنه اذا اتخدع فى الحساب فرما يخسر ثروته كلها . فالخطر عليه عظيم متناسب مع  
ما ينفق .

§ ٦ - فى البداية - ر . ما سبق ك ١ ب ٨ ف ٨ وك ٢ ب ١ ف ٧  
- بل ربما تفوقه - ومن أجل ذلك تستدعى الأريحية الإعجاب الذى نطلبه . وقد كان هذا الإعجاب  
فى الأزمان القديمة هو المكافأة الوحيدة .

٧ § - إنما هو في سبيل الخير والجيل أن ينفق الأريي هذه النفقات الكبيرة، لأن قصد الخير هو الخلق العام لجميع الفضائل . أزيد على ذلك أن الأريي ينفقها بلذة وسهولة شريفة، لأن المبالغة في النظر إلى الأشياء عن قرب هو على العموم علامة الصغار، والأريي إنما يقصد أن يؤتي هذه النفقات على الحسنى وعلى أنسب ما يكون بقدر الامكان أكثر من أن يهتم بما تساويه من اثمن وبما يمكن الحصول عليه من تزييل القيمة . ٨ § - أكرر أنه يلزم ضرورة أيضا أن يكون الأريي محضيا . لأن الرجل السخي حقا يعرف أن ينفق ما يلزم وحينما ينبغي، ولكن العظم في هذه الظروف هو خاصة الأريي . يمكن أن يقال إن عظم السخاء يقع بهذه القيود نفسها، غير أن الأريي يستطيع أن يأتى شيئا أشرف وأعظم بنفقة مساوية، فإن قيمة المادة التي تستعمل وقيمة العمل التي يحصل منها ليستا متماثلتين البتة . فقد يمكن أن تكون المادة من أنفس المواد وأغلاها كأن تكون من الذهب مثلا، ولكن قيمة العمل إنما هي عظمه، إنما هي بحاله لأن رؤيتنا للفواص التي تميزه تولد في نفوسنا الإعجاب به . ولهذا الأسباب كانت الأريحية أهلا لأن يعجب بها، وإن نبيل العمل ينحصر في أريحية تامة .

٧ § - بلذة - كما فعل السخي الذي هو أيضا يعطي عطايا بلذة .

٨ § - العظم هو خاصة الأريي - هذا المعنى يكرر تكريره وأنه لمن الواضح يمكن يكون من غير المفيد اللاحق في بيانه .

- بنفقة مساوية - وبما كان في هذا تناقض لما قيل آتيا .

- إنما هي بحاله - الأريي قد يكسب الأشياء عطا . ولكن لكسبها جالا يجب أن يكون رجل

ذوق . ومن المحتمل أن أرسطو في هذا المقام يذكر "يريكليس" .

٩ § — من النفقات الكبيرة ما تعتبرها على الأخص مشرفات . تلك هي مثلا القرايين العلنية التي تقرب للآلهة ، وعمارات العبادة والضحايا ، ومثلها في اعتبارنا جميع النفقات التي تنفق في سبيل عبادة الله ، والتي ينفقها الأفراد مدفوعين بعامل الطمع الشريف في خدمة الجمهور معتقدين أنه يجب عليهم الوقت بعد الوقت أن يستخدموا ثروتهم لترتين مسارح الألعاب أو لتجهيز العارات البحرية للآلهة أو في نفقات الأعياد القومية . ١٠ § — ولكنه يجب دائماً كما أسلفت أننا أن نلاحظ في هذه المواطن من هو ذلك الذي ينفق هذه النفقات الكبيرة وما هي ثروته حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات . يلزم أن توجد المناسبة التامة بين جميع هذه الوجوه . وإن هذه المناسبة يجب أن لا تتناول فقط الموازنة بين النفقة وبين العمل بل أيضاً تتناول حال المنفق . ١١ § — على هذا لا يمكن الفقير البتة أن يكون أريحياً ، لأنه ليس عنده الوسائل التي تسمح له بهذه النفقات الواسعة على ما ينبغي . ولو حاولوا لكانت معتوها ، إذ الأمر بالنسبة له ضد اللياقة الحقيقية وضد الواجب ، في حين أنه يجب احترام هذا وذلك لفعله على حسب ما تقتضيه الفضيلة . ١٢ § — هذه النفقات الجلييلة لا تليق إذن إلا بأولئك الذين يتمتعون منذ زمان بثروة عظيمة كسبوها بأنفسهم أو ورثوها عن آبائهم أو كانت ملك روكية هم بعض أفرادها . إنها تليق بأولى الحساب

١٠ § — كما أسلفت أننا — في أول هذا الباب .

— حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات — هذه الملاحظة مفهومة جداً فانه قد يخشى على شرف الدولة إذا كانت هذه النفقات العمومية يسل أمرها إلى أيدي غير ماهرة وأشخاص غير أغنياء . وهذا الاهتمام يصادف محله أكثر إذا كان الأمر يصدد بناء السفن وتجهيزها فان الأمر إذن متعلق بسلام الجمهور . ١١ § — وضد الواجب — بالنسبة له وبالنسبة للملكة فانه يخرب ثروته ولا يستطيع أن يؤدي الجمهور ما وعد من المنافع .

الرفيع وبالرجال الذين كسبهم المجد أثوابه . وبالجملة كل أولئك الذين لهم تلك المراكز التي تجمع بين العظمة والكرامة .

١٣ § — تلك هي حيثخذ الآفة الأصلية للأرييى . وأكرر أن الأرييية إنما تنحصر على وجه العموم فى النفقات من هذا القبيل ، فهى أعظم النفقات وأولها بالنال الشرف . بهذه النفقات يمكن أن تلحق النفقات الخصوصية التى تكاد لاتقع إلا مرة واحدة فى الحياة . مثال ذلك الأعراس والظروف المماثلة لها ، أو تلك النفقات التى تهتم بها مدينة بأسرها أو الأعيان الذين يحكونها . مثال ذلك استقبال الأقيال الأجانب أو توديعهم والهدايا التى تهدى أو تقبل فى مثل هذه الظروف الكبرى ، لأن الأرييى لا ينفق هذه النفقات المماثلة فى شأن شخصه ، بل هو لا ينفقها البتة إلا فى شؤون الجمهور ، وإن الهدايا من هذا الصنف لها شبه بالقرايين المقدسة التى يقربونها للآلهة .

١٤ § — الأرييى يعرف أيضا أن يبنى له مسكنا يليق بثروته ، لأن هذا أيضا هو زخرف فى موضعه ، فإذا لاق الاكثار فى الاتفاق فأنما يليق على الخصوص فى الأشياء التى يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أبجل الأشياء .

١٢ § — الذين كسبهم المجد أثوابه — هذا ينطبق فى الحق على ” بريكليس “ .

١٣ § — النفقات الخصوصية — من الصعب أن يظهر المرء شيئا من الأرييية فى شؤون حياته الشخصية .

— استقبال الاتيال الأجانب أو توديعهم — فان الأرييى يمكن أن يضيفهم على أصحابه الخاص لا على حساب الحكومة ما دام أرسطو لا يتكلم هنا إلا على النفقات الخصوصية .  
— إلا فى شؤون الجمهور — فان الوطنى فى هذه الحالة يستطيع أن يردى خدمة للأمة دون أن تكون له أية صفة رسمية .

١٤ § — مسكنا يليق بثروته — هذا شبه فرض أوجبه السطة فى كل زمان .

التي يجب أن يكون لما حظ من البقاء مادام أنها أجل الأشياء . § ١٥ - ينبغي أن يلحظ مع ذلك في كل ثقافة منها الباقية ، لأن الأشياء أعيانها لا تليق بالألمة وبالناس على سواء في معبد أو على قبر . فكل ثقافة مما يتفقون يمكن أن تكون عظيمة في نوعها ، وأسمائها هي التي تكون عظيمة في العظم ومثلما هنا إنما هو العظم في صف النفقات التي نحن نتكلم عليها .

§ ١٦ - لكن العظم في موضوعه يختلف عن العظم في الثقافة ذاتها . حينئذ في شأن هدية الطفل أجل طيارة وأجل دف يمكن أن يكون فيها كل الأريحية الممكنة وربما يكون ثمنها لا شيء ولا يستدعي أى سخاء . § ١٧ - من أجل ذلك ترى أن خاصة الأريحي إنما هي دائما أن يعمل الأشياء بعظم في النوع الذي يعملها فيه . وتلك منزلة لا يمكن أن تطل بحيث تكون دائما متناسبة مع قيمة الثقافة نفسها .

§ ١٨ - هذا هو إذن الأريحي . ولكن الرجل عديم الذوق الذي يساب هنا بالافراط هو المتبرج الذي ينفق بلا حدود وضد كل لياقة كما قلت آفا ، يذخر النقد تبذيرا في النفقات الحقة ويسعى في أن يظهر ظهورا لامعا بلا أقل ذوق ، فإذا استقبل أناسا جاءوا لينفصوا ما عليهم من الأقساط ، عاملهم كما عامل من جاءوا لخصور عرس ، أو أنه في تمثيل رواية هزلية يقيمه يأمر ففروش بسط الأرجوان تحت

- لما حظ من البقاء - السبب جدى ومقول للغاية ومن هنا يجي . جمال مساكن الأرستقراطيين .

§ ١٥ - يلحظ ... الباقية - وصية حقة ورفيقة الحاشية كان لها تطبيقات كثيرة في الزمن القديم .

- النفقات التي نحن نتكلم عليها - هي النفقات العمومية والرسمية لحاجات الملكة والديانة .

§ ١٦ - كل الأريحية الممكنة - قد يكون التعبير أشد مما ينبغي في صدد هدية صبي .

§ ١٧ - الأشياء بعظم - فإن المرء يمكنه أن يعمل بعظم من غير أن تكون الثقافة عظيمة .

§ ١٨ - كما قلت آفا - ر . ما سبق ف ٤

أقدام الممثلين حين دخولهم الى المسرح كما يفعل المماريون، على أنه مع ذلك لا يركب متن هذا الجنون حبا في الجميل بقدر ما يأتيه لمرض ثروته على العيون وليعجب الناس به على ما يخال . وبالجملة أنه ينفق القليل جدًا حينما يلزم أن ينفق الكثير وينفق الكثير حينما لا يلزم أن ينفق إلا القليل .

١٩ § — أما الرجل الحقير فانه خاطئ بالتفريط من جميع الوجوه، وبعد أن ينفق النفقات المائلة تراه بشيء من الصغار يسطل الأشياء من كل عظمتها ومن كل جمالها. ففي كل ما يفعل يؤخر النفقة بلا انقطاع ويبحث عن أن ينفق أقل قدر يمكنه، ويشكو من كل ما ينفق ويظن دائما أنه فعل أكثر مما يلزم . § ٢٠ — وفي الحق أن ميولا أخلاقية كهذه إنما هي رذائل . ومع ذلك فانها غير كافية لأن تجرد إنسانا من الشرف، لأنها لا تضر بالخير البتة، ولأنها ليست ممرة مطلقا .

— كما يفعل المماريون — فان زينة المماريين كان يضرب بها المثل في الزمن القديم .  
 ١٩ § — الرجل الحقير — هذا العيب يجب أن يكون كثير الوقوع في الأزمنة القديمة لأن الأريحية كانت ضرايا من الواجب العام لا يستطيع الفخر أن يفلت منه .  
 § ٢٠ — ميولا أخلاقية كهذه — التي تدعو الى البرجة أو الى الحقارة .  
 — غير كافية لأن تجرد إنسانا من الشرف — ولكنها تكفي لصيرره مسخرة .

### الباب الثالث

في المروءة - حدها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفتور الباطل - المرى - لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المرى في كل حال من حالات اليسار والإعصار - مزاجيا المركز الكبير تسمى المروءة - رضة المرى وعزيمته - شجاعته - نزاهته - استقلاله - أمانته وثباته - صراحته - وقاره - مخائيل المرى - الرجل بلا عظم في النفس - الأحقى الفخور .

§ ١ - المروءة أو عظم النفس كما يكفى اسمها في تعريفها لا تنطبق إلا على الأشياء العظيمة . لكن لنعلم بدياً على أى الأشياء تنطبق . على أنه يمكننا على سواء أن ندرس إما الفضيلة ذاتها وإما الشخص القائمة هى به .

§ ٢ - المرى يظهر أنه الانسان الذى يحس أنه أهل لعظام الأشياء والذى هو في الواقع كذلك . لأن الذى يقدر نفسه ذلك التقدير الرفيع من غير استحقاق هو مخبول . وليس البتة قلب فاضل مخبولا أو عديم التمييز . فالمرى هو حينئذ من أسلفنا . لكن ذلك الذى ليس له إلا قليل من القيمة الشخصية وهو يعرف ذلك لنفسه بكونه لا يطلب إلا الأشياء التى على قدره يمكن تماماً أن يكون رجلاً عاقلاً ومتواضعاً وليس البتة قلباً مريثاً . المروءة تقتضى العظم دائماً ، فهى كالجمال في أنه لا يوجد إلا في جسم عظيم ، لأن الناس صفار الأجسام يمكن أن يكونوا على ملاحظة وحسن دون أن يكونوا من الجمال في شيء .

- الباب الثالث - الادب الكبير ك ١ ب ٢٣ ، الادب الى اوديم ك ٣ ب ٥ .

§ ١ - أو عظم النفس - زدت هذه العبارة ليكون البيان أتم . ولقد ترجم « كوزارت » هذه الفقرة في رسالته .

§ ٢ - مخبول - وربما كان أحسن من ذلك أن يقال « أحمق » .

- في جسم عظيم - وقد سارع أرسطو أن يزيل بالمثل ما يحصل للعقل من الدمش . انه لا معنى مع ذلك أن الجمال لا يقوم إلا بالاعتادات . فلي هذا الحساب تكون أمرام مصر أجل جميع الآثار .

§ ٣ - إن هذا الذى له فى حق ذاته الرأى الأعلى وهو لا يستحقه هو رجل  
 نخور، ولو أنت الفخر لا يلزم دائما تقدير الانسان لذاته بأكثر مما تساوى .  
 § ٤ - إن الذى يبخس قدر ذاته هو نفس صغيرة سواء أكان قدره فى الواقع  
 عظيما أم متوسطا، بل ولو لم يكن له إلا قدر ضئيل فهو يضعه دائما فى المركز الأدنى  
 من قيمته الحقيقية، غير أن ما يدل بوجه خاص على صغر النفس هو شأن ذلك الذى  
 يطمع نفسه حقها حينما تكون فى الحقيقة مليئة بالكفاءة والاستحقاق وهل يفعل  
 الانسان غير هذا اذا كانت فى الواقع غير كفة لمظالم الأمور؟ § ٥ - المرىء  
 «و فى الطرف الأعلى بمظلمته ذاتها ، ولكنه فى الوسط القويم لأنه حيث ينبغي أن  
 يكون . إنه يقدر نفسه حق قدرها فى حين أن أغياره على ضد ذلك خاطئون إما  
 بالافراط وإما بالتعريط .

§ ٦ - حينئذ اذا أحس الانسان لنفسه قدرا عظيما وكان كذلك فى الحقيقة ،  
 وصل الأخص اذا أحس لنفسه أعظم قدر لا يجوز له إلا أن تكون قبائمه شيئا واحدا  
 وهو هذا : أنه لما كان الجزء العادل للاستحقاق واجبا أن يكون من الخيرات  
 الخارجية، كان أعظم هذه الخيرات يجب أن يكون فى نظرنا هو الذى نسنده الى الآلهة  
 أنفسهم أى الخير الذى يطامع فيه الناس وأولو الكرامات العليا أكثر من كل ما عداه

§ ٣ - ولو أن الفخر لا يلزم - قد لا يكون ذلك الا نتيجة الجهل .

§ ٤ - يطمع قسه حقها - قد يكون ذلك أيضا جهلا لذات أو تواضعا أكثر من أن يكون صغارا .

§ ٥ - فى الطرف الأعلى ... الوسط القويم - ليس بين هاتين الميادين شيء من التفاضل . وإن  
 نظرية أرسطو فى المروءة تطبق فى الواقع بنائة الإحكام .



والذى هو جزء الأعمال الباهرة . هذا الخير انما هو الشرف . فالشرف بلا جدال هو أعظم جميع الخيرات الخارجية للانسان . على ذلك فالمرء انما يتم في سلوكه بما يمكن أن يوصل الى الشرف أو يسبب العار دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك البتة عن الحدود القيمة . § ٧ - وفي الحق ليس لغير سبب أن القلوب المريئة يظهر أنها تعتمد على الخصوص بالشرف ما دام العقلاء يطمعون على الأخص في الشرف الذى يرونه لأنفسهم الجزء الأوفى .

§ ٨ - صغر النفس عيه التفريط وهو يتقل صاحبه أدنى مما هو ومن ذلك الاحساس الشريف الذى يشعر به المرء . § ٩ - أما الرجل الفخور فسيه الإفراط بأن يغلورأيه في أهليته . ولكنه من هذه الجهة لا يطول المرء البتة .

§ ١٠ - ما دام المرء أهلا لعظامم التشايرف لزم أيضا أن يكون أكمل الرجال . متى اجتمع لره أعظم فضل كان له الحق في أجمل نصيب . فان لأحسن

§ ٦ - هذا الخير انما هو الشرف - من الخيرات الخارجية أهل مكافأة هي هذه . على ان المرء مع ذلك لديه كل المكافآت التى يجزيه بها الضمير والى هي آكد من الأخرى .

- دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك عن الحدود القية - هذا القيد ضرورى ، وإلا خسر المرء خلقه اذا هو انقلب اهتمامه الى هم مزج بمروده .

§ ٧ - الظلماء يطمعون على الأخص في الشرف - هذا حق ولكن الظلماء ليسوا دائما أهل مروءة وان كان مركزهم يسجل لهم ذلك .

§ ٩ - بأن يغلورأيه - القى هو غير أهل له .

§ ١٠ - أكل الرمال - ليس البتة في الواقع ملكة أخلاقية أرفع قدرا من المروءة . فانها تستوجب الإعجاب والمحبة حين وجدت . إنه لا مروءة حقيقية بلا فضيلة . وإلا كانت رياء محضا .

الناس أحسن نصيب . على هذا يلزم ضرورة أن يكون الرجل المرىء حقا مليئا بالفضيلة، وكل ما كان عظيما من الفضائل من أى نوع يشبه أن يكون من حظه . § ١١ - لا يلائم المرىء البتة أن يضطرب ولا أن يفتر كما أنه لا يتدنى البتة إلى فعل الشر . وكيف يرتكب أفعالا مخجلة ذلك الذى لا شىء عظيم فى عينه ؟ ولو أنعم النظر فى المروءة لما كان فيها إلا سحرية بينة اذا لم تكن مقترنة بالفضيلة . كذلك لا يكون المراء أهلا للشرف اذا كان رذيلا . لأن الشرف هو جزاء الفضيلة ولا حق فيه إلا للقلوب الفاضلة .

§ ١٢ - على هذا فالمروءة تشبه أن تكون زينة جميع الفضائل الأخرى . فهى تمنين ولا يمكن أن توجد بدونهن . وإن الذى يحمل صعبا على الانسان أن يكون مرصيا بكل معنى الاخلاص هو أنه لا يمكنه أن يكونه بدون فضيلة تامة .

§ ١٣ - غير أنى أكرر أنه مهما يكن من أن المرىء لا يهتم على الخصوص إلا بما يمكن أن يجلب الشرف أو العار فانه لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال بنعم الشرف الكبرى وباتى يحولها الاخيار . إنه ينظر اليها كأنها ملك له أو يراها أحيانا دونه ، لأنه ليس البتة من صنوف الكرامات ما يكفى أن يكون جزاء للفضيلة الكاملة . ومع ذلك فهو يقبلها مادام أن الاخيار على كل حال لا يستطيعون أن يمنحوه شيئا أعظم منها . غير أن المرىء يحتقر الى الغاية ذلك التكريم الذى يأتيه من العاصى والذى يتعلق بصغار الأشياء . لأن ذلك ليس به جديرا . وانه كذلك ليزدرى الشنائم مادام أنها لا يمكن البتة أن تصدق عليه .

§ ١٢ - زينة جميع الفضائل الأخرى - صورة مليحة رقة الحاشية والحق .

§ ١٣ - لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال - لأنه دائما أعلى من جميع الكرامات التى تقدم له . وبهذا عظمى فان فضيلة أعظم منها .

١٤ § — ولكن رجل المروءة كما قلت اذا كان يلحظ على الأخص الشرف، فهو مع ذلك معتدل في كل ما يتعلق بالثروة وبالجاه، وعلى جملة من القول في كل ما يتعلق بالسراء والضراء على أية صورة وقعت . إنه لا يفرط في الفرح بالفلح ولا يلحقه الافراط في الحبوط عند الفشل . بل ليس له هذه الاحساسات الجارحة الى الشرف الذي هو مع ذلك في عينه أهم الأشياء مادام الجاه بجميع وسائله التي لا نهاية لها والثروة لا يشبه أن يكونا مرغوبا فيهما إلا بالنسبة الى الشرف الذي يجعلانه، وما دام الذين أوتوا هذه المزايا إنما يريدون بها على الخصوص بلوغ الشرف . غير أن النفس العظيمة التي بالنسبة لها صنوف الشرف شيء قليل هي بالضرورة أقل اهتماما بما دون الشرف . لذلك تجد كيف أن أهل المروءة يبين عليهم غالبا الأنفة والتعطر .

١٥ § — ومع ذلك يمكن أن يقال إن مزايا مهركر عظيم وخفض من العيش تساعد أيضا على إنماء المروءة . فحسب شريف وقدره وثراء تلك هي مزايا محفوفات بالشرف والاحترام ، لأنهن نادرات وساميات في الحياة . وكل شيء مهركر في الخير سام فهو على الخصوص حقيق بالشرف . من أجل ذلك كانت المزايا من هذا النوع تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة لأنهم قد سبق بهم أن شرفهم الذين

١٤ § — كما قلت — في هذا الباب ف ٦

١٥ § — تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة — هذه الملاحظة محصورة في حدودها غاية في الإحكام . وهذا هو السبب الذي يحمل الارسطقراطيات الحقيقية على توجيه التربية وجميع عادات الحياة الى عظام الاخلاق .

— لانه قد سبق بهم أن شرفهم — فاذا كانت قلوبهم في خير منزلة تمسكوا بان يردرا الاعتبار الذي حثوا لياه حتى من قبل أن يستحقوه .

يحيطون بهم . § ١٦ - في الحق الرجل الخير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام . ولا شك في أنه متى جمع المرء بين الثروة والفضيلة فاحترامه أكد . ولكن أولئك الذين يملكون هذه النعم الخارجية دون أن تكون لهم الفضيلة لا يمكنهم هم أنفسهم أن يقدرُوا لهم قيمة سامية جدًا ويخطئ من يظنهم أهل مروءة . لأنه لا يوجد البتة شرف ولا مروءة بدون فضيلة كاملة . § ١٧ - أما الأشرار فانهم متى حصلوا على النعم من هذا القبيل أصبحوا متكبرين وحقاء . لأنه ليس من السهل بدون الفضيلة ضبط النعمة بقيد الاعتدال اللائق . فان الشرير لكونه غير كفء لتحملها برزائه ولكونه يظن أنه أعلى قدرًا من الناس فهو يحتقرهم ويسمح لنفسه بجميع الأهواء التي تلهمه المصادفة إياها . قد يتخذ الناس لأفئسهم صورة ممسوخة من المروءة دون أن يكون لهم أدنى شبه بالمرء . إنهم يقلدونه فيما يستطيعون ، ولأنهم لا يسلكون سبل الفضيلة لا يلبثون من المروءة إلا ازدراء سلوك الغير بلا تعقل ولا حق . § ١٨ - ولكن الاستهانة التي تظهر على المرء لها دائماً مبرر ، لأنه يحكم بحقيقة الأشياء في حين أن العاى لا يحكم البتة إلا بالمصادفة .

§ ١٩ - المرء لا يجب أن يتجشم الأخطار الصغيرة . وهو كذلك لا يسعى

§ ١٦ - الرجل الخير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام - فاطر كيف أن المرء ، يجب أن يكون قبل كل شيء رجل فضيلة .

§ ١٧ - الأشرار - ان امتحان الجدة هو في الواقع من أكد ما يقع للنفس الانسانية احتماله . وقيل من القلوب هو الذى يحسن احتماله . غير أن من يحتفلون هذا يستطيعون بلا خوف أن يحتفلوا غيره من بواقي الدهر .

§ ١٨ - لأنه يحكم بحقيقة الأشياء - ومنها قليل جدًا هو الذى يستحق تقدير نفس كبيرة وعنايتها .

§ ١٩ - الأخطار الصغيرة - التى تصغر عن أن تلاحم شعاعه :

الى الأخطار العادية، لأن نفسه لا تقدر ذلك إلا بأنه شيء قليل، ولكنه يقتحم الأخطار الحقبة العظيمة ويضحى بحياته من غير تأثر لأن الحياة لا تظهر له بأنها تستحق أن يحرص عليها بكل ثمن . § ٢٠ - ومع أنه جدير بأن يفعل الخير للأغيار فإنه يمتزج بجلا مما يسدون اليه من الخير، لأن في الحالة الأولى علوا وفي الأخرى انحطاطا . ويتلو بهذا أنه يرد أكثر مما قبل، وبهذه المثابة يصير الذي كان قدّم اليه خدمة مدنيّا له ببعض شيء . § ٢١ - على هذا فأهل المروءة يذكرون الناس الذين قسموا اليهم العرف دون الذين قبلوه منهم، لأن المدين بالمعروف دائما أذل درجة من فاعل المعروف والمرى يسبى في كل شيء للعلو . ترضيه ذكرى هؤلاء ويألم لاذكار الآخرين . من أجل ذلك رأت "طيطيس" بنفسها عن أن تذكر "المشتري" تفصيلا بالخدم التي أدّتها إليه . كذلك "القدمونيون" لما استنجدوا الآتيين لم يذكروا لهم إلا الخدم التي كانوا يتقبلونها منهم عدّة مرات .

§ ٢٠ - يمتزج بجلا مما يسدون اليه من الخير - قد يكون هذا التصير شديدا . والحق هو أن المرى لا يجب أن يسدى اليه المعروف بل يؤثر أن يسديه هو .

§ ٢١ - لأن المدين بالمعروف دائما أذل درجة - هذا تكرير لما سبق .

- "طيطيس" - ر . الايالة . النشيد ١ البيت ٣٠ وما يليه . وقد زدت كلمة "تفصيلا" لأن المسطور في "هوميروس" أن "طيطيس" قد ذكرت المشتري بما أدّت اليه من الخدم السابقة ولكنها لم تذكر واحدة منها على وجه التخصيص . وذلك هو الذي فعله "القدمونيون" في الطرف الذي يشير اليه أرسطو، فأنهم قالوا إنهم ما كانوا يذكرون الخدمات التي أدّوها الى الآتيين فيما مضى ولكنهم كانوا يذكرون الذكرى كلها ما أصابوا من معروفهم . تلك هي عبارة "اسطراط" وهو يستند الى شهادة "كليسين" في مؤلفه التاريخ الاغريقى . وليست كذلك عبارة "اكينوفون" في مؤلفه التاريخ الاغريقى ك ٦ ب ٥ ف ٣٣ ص ٤٦١ من طبعة فرمين دبدو .

§ ٢٢ - وفي خلق المرى أيضا أنه لا يلجأ الى أحد، أو على الأقل لا يلجأ اليه إلا بشق النفس، وأنه على ضد ذلك يتفضل بكل قلبه، وأنه يظهر العظمة والعزة تلقاء أولئك الذين هم في مراكر الشرف أو في مجبوحة السعة، وهو مملوء بالرعاية والتلطف نحو أواسط الناس، ذلك بأنه من العسر ومن الشرف معا أن يطول الأولين في حين أنه من أهون ما يكون تقدمه على الآخرين. والتعالى بل التكبر على العظام قد يلبس الرجل الشريف المولد، أما على صفار الناس فانه ضرب من سوء الذوق ويشبه أن يكون منه سوء استعمال للقوة في حق الضعفاء. § ٢٣ - المرى لا يفتنى المحال التي يتشرف العاى بالذهاب اليها ولا المجالس التي لغيره فيها الصف الأول. إنه يجب الدعة والتثاقل إلا أن يكون هناك شرف كبير يكتسب أو مشروع نادر يعالج. إنه لا يعمل إلا قليلا من الأشياء لكنها دائما عظام تستحق الصيت. § ٢٤ - كذلك أيضا لازم من لوازم خلق المرى أنه ميين العداوات والصداقات. فانه ليس إلا الذى يخاف هو الذى يخفى. أما هو فانه لاهتمامه بالحق أكثر من اهتمامه برأى الغير يقول ويفعل بصراحة في وجه كل الدنيا، كأنما ذلك هو خاصة النفس العزيزة التي لا تبالي بأحد. لذلك هو مخلص كمال الاخلاص، وصراحته تظهر

§ ٢٢ - أنه لا يلجأ الى أحد - تكررها قيل آقا .

- ضرب من سوء الذوق - يمكن أن يضاف إليه « ومن التذلة » وهذا هو ما تقتضيه المقابلة التي أجراها أرسطو .

§ ٢٣ - التي يتشرف العاى بالذهاب اليها - ولارى الحق في ذلك، ولكن هجر المجالس التي يكون لغيره فيها الصف الأول هو بالكبرياء أول ما بالمرودة . وهذا في الواقع ضعف من جانب المرى. اذا كان أرسطو مع ذلك لم يتقدم في هذا الوجه .

بما يديه غالبا من الاستهانات . ولأنه شغف بالحق فهو يقوله دائما إلا أن يكون في مقام التكم وهو سبيل يسلكه غالبا مع العاى .

§ ٢٥ — إنه لا يستطيع أن يعاشر إلا صديقا . وما معاشره غير الصديق إلا ضرب من الرق . من أجل ذلك ترى جميع المتعلمين سافلي الأخلاق وصغار الناس هم على العموم متعلمين . § ٢٦ — المرى هو أيضا قليل الميل إلى أن يعجب بالأشياء ، لأنه لا شيء عظيم في عينه . وإنه فوق ذلك لا يحمل الحقد على ما قدم له من سيئة ، لأن أذكاء الماضي ليس من شيم نفس عظيمة خصوصا أذكاء السيئة ، وخلق به أن يساها . § ٢٧ — كذلك هو لا يحب الحديث مع الناس لأنه ليس لديه ما يقوله عن نفسه ولا عن غيره . وقلماء يتم بأن يمدح غيره أو أن يعيب عليه . ولما أنه لا يسرف في الممدح كذلك لا يطالب له أن ينتقص حتى أعداءه إلا أن يكون ذلك في معرض شتمهم أحيانا . § ٢٨ — وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى أو يتنزل إلى أن

§ ٢٤ — بما يديه غالبا — قد يكون في ذلك بعض النقص ، لأن غلبة الغرم حتى مع الحق ضرب من الضار لا ينزل المرى إلى تطاويه .

— في مقام التكم — وهو ما لا ينفى الحق البتة ولا يصيره إلا أشد أثرا .

§ ٢٥ — ضرب من الرق — ملاحظة عميقة ، فاقرب الأجنبي الذى تميش وایاه إما أرفع منك ولما أوضع وفي الحالين ألم الحرية . وإن أرسلا يظهر أنه لا يشير هنا إلا إلى علاقة المرى مع من هو أرفع منه درجة .

§ ٢٦ — قليل الميل إلى أن يعجب بالأشياء — لأن الأشياء التى تستحق الإعجاب بها قليلة . وإنه ينظم نفسه من القلق بحيث يكاد يكون كل شيء دونه .

§ ٢٧ — شتمهم أحيانا — إن أعداء المرى لا يمكن أن يكونوا إلا أناسا جديرين بالاحترار . ولين المرى عادلا يقول كل ما يعتقد فهم حتى سمت القرصة .

§ ٢٨ — وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى — فإن الشكوى إما كانت هى دائما دليل على الضعف . ومن ذلك ترى الروافدين يمتنونها الحكيم الذى هو من جهات عدة ليس إلا مرى . أرسلا طاليس .

يرجى في أشياء له بها حاجة أو في أشياء صغيرة . فان الاشتغال بهذه الصغائر من شدة الرجل الذى يعلق عليها منفعة كبرى . بل هو عن ذلك بعيد . إنه رجل إلى الأشياء الجميلة لا ثمرة منها أكثر سعيًا منه إلى الأشياء النافعة المفيدة ، لأن هذه السجية شدة ما تلائم القلب المستقل الذى يكتفى بذاته . § ٢٩ — في محال المرء أناة بعض الشيء ، فصوته وقور ، وقوله رصين ، فان المرء لا يجعل البتة إذا كان لا يعلق أهمية إلا بعدد قليل من الأشياء . وإن النفس التى لا تمجد في هذه الدنيا شيئًا من العظم لا تظهر عليها حدة لشيء أيا كان . لأن حدة اللسان والعجلة في الأفعال تدل بوجه العموم على إحساسات من طبقة معينة قلب المرء لا يشعر بها .

ذلك هو المرء .

§ ٣٠ — أما الذى عيبه من جهة التفريط فتلك نفس مجردة عن العظم ، نفس صغيرة . والذى عيبه من جهة الإفراط هو الفخور . ولا يمكن أن يقال عنهما بالضبط إنهما رذيلان لأنهما لا يأتیان شرا بل كلاهما يتخذ نفسه . على هذا فالرجل ذو النفس عديمة العظم في حين أنه يستحق بعض الاحترام يحرم نفسه من أشياء يكون

§ ٢٩ — محال المرء — لقد أحسن أرسطو إذ دفع التحليل إلى هذا الحد ، فان سببا الرجل الخارجية تنف كثيرا عن ملكات نفسه متى استطاع إحسان ملاحظتها .

— ذلك هو المرء — هذه القوم من المرء يمكن اعتبارها من أجل القطع التى كتبها أرسطو . والواقع انه لا شيء أحسن ولا أشرف منها .

§ ٣٠ — بل كلاهما يتخذ نفسه — هذا رجوع إلى نظرية أطلطون التى فيها يقرر أن الشر غير إرادى .

— ذو النفس عديمة العظم — والذى لا يعرف أن يحكم لنفسه حكما عادلا بما تستحق .



أهلا لها . ففيه يشبه أن يتحصر في أنه لا يستقد نفسه أهلا للزايا التي يستحقها وينكر نفسه وإلا كان قد رغب في الأشياء الواجب أن تسند إليه ما دام أنه بها جدير وما دامت تلك الأشياء نفا حقيقية . وعلى جملة من القول فإن الناس أولى هذا الخلق ليسوا بهذه المثابة مجردين من الاحساسات . بل هم على الأخص أناس أخلياء . وإن رأيهم الكاذب في أنفسهم يشبه أن يصيرهم أيضا أقل غناء مما هم . فإن الانسان يرغب دائما فيما يظنه جديرا به لكن هؤلاء يجمعون عن المجهودات الكريمة والأعمال الجليلة لأنهم لا يظنون أنفسهم أهلا لمعالجتها وهذا يستتبع أنهم يعتقدون أنفسهم غير أهل لتغيرات الخارجية التي هي جزاؤها . § ٣١ - وأما الفخرون فانهم يظهرون مقدار حقهم وجهلهم بأنفسهم ، فإنهم يدعون أرفع الأشياء كما لو كانوا لها أكفاء . ولا يلبث عدم كفاءتهم أن ينكشف عنه القناع . انهم يجهدون أنفسهم في اختيار ملابسهم وأزيائهم وفي سائر هذه المزاي الطائشة . يريدون أن يعرضوا ما هم فيه من رغد على أعين الناس لملهم يشهدون . ويتحدثون به كما لو كانوا سيتألون من ورائه شرفا كبيرا .

§ ٣٢ - وعلى جملة من القول فإن صغر النفس أكثر تقابلا بالتضاد للمروءة منه للحق الفخور . انه أكثر شيوعا وأكثر عيا مما . والملخص أن المروءة لا تبحث إلا عن الشرف في عظم كما قلناه فيما سبق .

§ ٣١ - ملابسهم وأزيائهم - كل الأشياء التي يحترها المرء من غير أن يذهب به هذا مع ذلك إلى رتبة البرة الحية .

§ ٣٢ - وأكثر عيا ما - ان صغر النفس كما وصفه أرسطو آفا يظهر أنه لا ينشئ كل هذا التقدير القاسى ، إنه يظهر عليه أنه يخطئ بالتواضع .

- كما قلناه فيما سبق - في كل هذا الباب وفي ف ٦

## الباب الرابع

الوسط القويم بين طمع في المجد غال ويترتب تعود نام عنه ليس له اسم خاص - إنه بالنسبة لروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى الميم للفظ "طماع" الذى يطلق أحيانا على جهة الحسن وأحيانا على جهة الفج - الوسط القويم لا اسم له في كثير من الفضائل .

§ ١ - يظهر أنه يجب كما قيل فيما سبق أن يوجد من الفضيلة ما يقرب كثيرا في الشرف من المروءة ويكون بالنسبة لها ما يكون السخاء بالنسبة للأريحية . فانهما كتبيهما أعنى السخاء وهذه الفضيلة التي لا اسم لها بعيدتان عما هو عظيم . ولكنهما تؤكدان الاستعداد الاخلاقي الذي يليق أن يكون بالنسبة للأشياء المتوسطة والصغيرة . § ٢ - على ذلك كما أنه في اعطاء الأموال وقبولها يوجد وسط قويم بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط ، كذلك يمكن أن يميز في الرغبة في الشرف والمجد جهتان إحداهما بالأكثر والأخرى بالاقل ووسط لا يُسعى فيه إلى الشرف إلا في الظروف وبالطريقة اللازمة للسعى إليه . § ٣ - فإذا ذم الطماع فذلك لأنه يسعى إلى ضروب الشرف بمحنة لا تليق ويطلبه في الأشياء التي لا يلزم أن يطلب فيها . كذلك يذم ذلك الذى قل اهتمامه باحترام الجمهور إياه فلا يسعى للحصول عليه حتى من جميل الفعال . § ٤ - وقد يقع أحيانا عكس

الباب الرابع - § ١ - كما قيل فيما سبق - واجمع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٨

- وهذه الفضيلة التي لا اسم لها - سبق أرسطو أن نبه إلى أنه يوجد من الفروق الأخلاقية ما ليس لها في اللغة أسماء .

§ ٢ - وسط قويم - السخاء بين التفريط والبطل .

§ ٣ - الطماع - ان كلمة الطماع تستعمل عادة في موطن سوء للأسباب التي يديها أرسطو . وهذا لا يمنع من أن يكون الطمع في بعض الأحوال ممدوحا بل ضريا من الواجب .

ذلك فيصفق الناس للطاع لما يرون فيه من قلب ذكى شريف، كما يصفقون أيضا للرجل الذي ليس به طمع ويسمونه قلبا حكيما معتدلا كما قلنا فيما سلف . لكن من البين أنه لما كان اللفظ الذي يدل على الميل لشيء أو لآخر يمكن أن يفهم منه معان متعددة لا تطلق دائما هنا اسم الطاع إطلاقا واحدا بعينه . حينئذ نحن نمدح حينما يكون للطاع طمع أكثر من طمع عامة الناس، ومع ذلك نذم حينما يكون الرجل الطاع أطمع مما ينبغي . ولما أنه ليس للوسط اسم خاص وأنه باق خلوا بنوع ما للطرفان يشبه أنهما يتجاوزانه، على أنه مع ذلك حيثما وجد إفراط وتفریط وجد وسط أيضا بالضرورة . § ٥ - فيمكن إذن أن يطعم في الشرف أكثر مما ينبغي أو أقل، ويمكن أيضا أن يطعم فيه كما ينبغي، وهذه الحال التي ليس لها اسم خاص والتي هي الوسط القويم في الطعم هي وحدها الجديرة بالمدح . فإذا قورن هذا الوسط بالطعم على معناه الخاص ظهر أنه عدم اهتمام مطلق بالمجد . وإذا قورن بعدم الاهتمام بهذا ظهر أنه على ضد ذلك طمع حق . ويرد هذا الوسط إلى كل واحد من الطرفين كان بنوع ما أحدهما والآخر على طريقة التناوب .

§ ٦ - على أن هذا التردد يظهر أنه موجود بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى ، وإذا كان الطرفان يظهران هنا أنهما أتم في المقابلة فذلك لأن الوسط الذي يفصلهما لم يكن له اسم خاص .

§ ٤ - فيما سلف - ك ٢ ب ٦ ف ٨

- اسم الطاع - هذا الالهام موجود أيضا في اللغة الفرسية .

- ولما أنه ليس للوسط اسم خاص - هذه هي القضية مجهولة الاسم التي كان يتكلم عنها أرسطو في بداية هذا الباب ١

§ ٥ - وهي وحدها الجديرة بالمدح - لأنها وحدها هي الفضيلة بين إفراطين والوسط بين طرفين .

## الباب الخامس

في الحلم . إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة - وصف الحلم والطريقين المتضادين - في الخلق الشر -  
الناس الاشراس ينضجون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقاد هم على ضد ذلك - صعوبة الضبط  
في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكلم النيط .

§ ١ - الحلم وسط في كل ما يختص بالاحساسات الغضبية ، ولكن الحق أن هذا  
الوسط لما لم يكن له اسم معين بالضبط كان الطرفان كذلك . فلنحسب الحلم وسطا  
مع أنه يميل الى جهة التفريط الذي ليس له هو أيضا اسم خاص . § ٢ - الافراط  
في هذا النوع قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب . والشهوة التي يُشعر بها في هذه  
الحالة هي الغضب والأسباب التي تسببها عديدة بقدر ما هي مختلفة . § ٣ - حينئذ  
هذا الذي يتمشى مع الغضب في الفرص المناسبة أو ضدّ الناس الذين يستحقونه  
وهو على ذلك يتمشى على الوجه اللائق وفي الحين اللائق وطول الوقت اللائق ، ذلك  
يجب أن يقابل باقرارنا إياه . فلنعلم حقا أن هذا هو الحلم الحق اذا كان الحلم أهلا  
للثناء . الرجل الحليم حقا يعرف أن لا يضطرب البتة وأن لا يسلم نفسه الى الشهوة ،

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢١ ، الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٣

§ ١ - لما لم يكن له اسم معين بالضبط - والأمر كذلك أيضا في اللغة الفرنسية فان اسم "الحلم"  
الذي استخدمته ليس له معنى خاص جدّ بخصوص .

- يميل الى جهة التفريط - فانه أقرب الى عدم الاهتمام منه الى سرعة الاقبال .

§ ٢ - قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب - يظهر من هذا القيد أن الكلمة اليونانية التي استعملها  
أرسطو ليست تامة الصلاحية للتعبير عن المعنى المراد بها . وهذه المعيرة نفسها موجودة في الكلمة الفرنسية .

§ ٣ - هو الحلم الحق - ليس هذا بالضبط هو المعنى المادي للحلم ولا بد من الالتجاء إلى التعبير  
بالفاظ عدة لجعل هذه الكلمة تعطي هذا المعنى .

ولكنه يفضب في المقامات التي فيها يريد العقل أن يفضب وطول الوقت الذي يأمر به . § ٤ — فإذا ظهر أن الحلم أميل إلى التفريط منه إلى الإفراط فذلك لأن خلقا حليلا لا يسعى للانتقام لنفسه ولأنه أميل إلى العفو .

§ ٥ — غير أن التفريط في هذا النوع سواء أسمى عجزا عن الفضب أم سمى بأى اسم آخر فإنه دائما خليق بالنم . إنه لا يمكن أن يعتبر إلا بداء أولئك الذين يتقون بلا غضب للأمر التي يلزم الشعور فيها بغضب حقيق ، وأولئك الذين يشعرون بالغضب على وجه لا يبنى أوفى وقت غير لائق أو لأمر لا يبنى أن يفضبوا لها . § ٦ — إذن هذا الذي لا يفضب لا يظهر أنه إحساسا ولا يعرف أن يشور عند ما يبنى ، بل يمكن أن يظن به أنه لا يعرف أن يدفع عن نفسه عند الحاجة ما دام لا يشعر بشجاعة ، غير أن هذه الحال إنما هي جبن حقيق بعيد يحتمل الإهانة تقع عليه ويرتك أقرباه موضوعا للاعتداء بلا جزاء .

§ ٧ — الإفراط في هذا النوع يحتمل كل هذه الصور الآتية ، فقد يفضب المفرط على أناس لا يستحقون الفضب ، أو لأسباب لا تستدعيه ، أو على وجه أكثر مما يبنى ، أو بأسرع مما يبنى ، أو زمنا أطول مما يليق . ومع ذلك فن اليقن أن جميع هذه الظروف لا تجتمع لشخص واحد بعينه ، لأن هذا شيء قد لا يمكن ، فإن الشرع يحذر ذاته وإنه متى بلغ حدّه الممكن انقلب غير مقبول .

— ولكنه يفضب — لا يظهر أن هذا من خصائص الحلم .

§ ٥ — عجزا عن الضب — أرسلوا يمر من هذا بكلمة واحدة ربما كان هو واضحا .

— بداء — ربما يقال أيضا "عديم الإحساس" وهذه الترجمة أقل خطا ولكننا أكثر ملامة لما سيجي .

§ ٧ — الإفراط في هذا النوع — مرة الغضب أو الاستعداد للتهج دائما ولكل شيء .

— الشرع يحذر ذاته — فكرة خفية ، فهل يريد أرسلوا أن يقول إن الإنسان مريع الغضب يصلح قسه

من صار سبب غضبه قاضيا ومنزوا .

§ ٨ — إن الذين هم على خلق شرس يغضبون بسرعة . يغضبون ممن لا يستحقون الغضب ، وفي فرص لا ينبغي فيها الغضب ، وإنهم يجاوزون في غضبهم الحد اللائق . نعم إنهم يهدمون كذلك بناية السرعة وهذا هو أحسن ما يصنعون . فإذا وقعوا في هذا الخطأ فذلك لأنهم لا يعرفون أن يكظموا غيظهم . إنهم يستشيطنون غضبا في الحال باظهار شهوتهم بسبب ما بهم من شدة في حدة الاحساس الذي ييجهم ، ولكنهم عقب ذلك يهدمون بسرعة ليست أقل من سرعة غضبهم . على ذلك فالغضوبون هم أولو حدة مفردة ، فهم ييجون لكل مناسبة وضد كل انسان . ومن هذه الحال اشتق وصفهم . § ٩ — ولكن الحقاد هم أصعب رجوعا إلى الصفاء وغضبهم يبقى زمنا أطول ، لأنهم يعرفون أن يضبطوا احساسات قلوبهم ، ولا يهدمون إلا بعد أن يأتوا من الشر مثل ما أوتوا . فالانتقام هو الذي يسكن غضبهم ، لأنه يحل اللذة محل الألم الذي كانت ينهش قلوبهم . وما لم يشتغل غلهم فلا يزال على قلوبهم ثقل يضايق أنفاسهم . ولكونهم يحرصون على عدم إظهار شيء فلا أحد يستطيع علاجهم بالاقناع . وإنه لا بد من زمن لأجل أن يقرض أحدهم غضبه في نفسه ، أولئك هم شر الناس على أنفسهم وعلى أشفق أصدقائهم بهم .

§ ٨ — يهدمون كذلك بناية السرعة — تقدير صحيحة هذه الملاحظة ينبغي التمييز ، كما فعل أرسطو ،

بين سري الغضب وبين الحقاد ، فان هؤلاء لا يهدمون بسهولة .

§ ٩ — الحقاد — لوحة محكمة الماني جلية اليان .

§ ٩ — الحقاد — الفرق بين هذين الخلفين يمكن أن لا يكون واضحاً في اللغة الفرنسية كما هو في اللغة الاغريقية وربما كان الأول هو التعبير " بأول الاضغان والحفاظ " بدلا من "الحقاد" ولكن في هذه الحالة يكون الخلق كله موصوفا بكلمة واحدة .

§ ١٠ - قد يسمى على العموم أناسا صرى العيشة أولئك الذين يفضبون في المواطن التي فيها لا ينبغي الغضب، والذين يفضبون بحجة أكثر من اللازم وزمنا أطول مما ينبغي، والذين لا يرجعون أبدا إلا بعد أن يبلغوا من الانتقام غايتهم ويقاقبوا من اعتدى عليهم .

§ ١١ - إننا الافراط من هذا القليل هو ما نراه على الأخص مقابل الحلم، لأن هذا الافراط هو أكثر وقوعا في العادة . وإن الانتقام المجاوز الحدود هو أكثر مطابقة للطبيعة البشرية . وإن الناس الصرى العيشة هكنا يظهرون بذلك أشد رذيلة .

§ ١٢ - ومع ذلك فهذا هو الذي قيل فيما سبق، وهذا هو الذي يؤدي جدليا التفاصيل التي خضنا فيها . وليس من السهل أن نعين بالضبط كيف ينبغي أن يفضب الانسان، وعلى من، ولأى الأسباب، وكَم من الزمن، وما هي النقطة التي يحسن أن يبلغها الغضبان، وما هي النقطة التي عندها يتبدئ الخطأ . وما دام المرء لم يجاوز الحد إلا قليلا سواء بالزيادة أم بالنقص فلا محل للوم عليه ما دام أننا أحيانا نقر حال الذين يقفون قبل الحد ونمدحهم على حاملهم . وكذلك نمدح أولئك الذين

§ ١٠ - أناسا صرى العيشة - قد يكون التعبير الاغريقي هنا أقوى من التعبير الفرنسي .

§ ١١ - الانتقام المجاوز الحدود - في لغتنا (الفرنسية) أيضا مثل يقول : الانتقام قلة الآفة .

- أكثر مطابقة للطبيعة البشرية - لا أدري اذا كانت هذا التعبير يحسن تحصيل فكرة أرسطو . ولا شك في أن هذا الافراط أكثر شيوعا ولكنه في الواقع أشد كراهية لدى العقل . وهذا أحد المبادئ المفترزة عند سقراط وأفلطون أنه لا يباح البتة مقابلة الشر بالشر، وأظن أن أرسطو هو على رأى أستاذه وأنه لا يتكلم هنا الا عن مجرى الأشياء العادى دون أن يبرره .

§ ١٢ فإسقى - في هذا الباب ر . ف ٨

يفضبون إلى ما وراء الحدّ ونعدهم على شهادتهم، لأننا بذلك نراهم أهلاً للحكم والسلطان .  
غير أنه ليس من السهل البتة أن نعين محدود مضبوطة النقطة التي فيها يحق اللوم من  
حيث درجة الغضب أو شكله . فهنا لا يمكن أن يتكوّن الحكم إلا بازاء الأفعال  
ذاتها وتحت الشعور الذي يشوبها . § ١٣ - أمّا ما هو على الأقل واضح تمام  
الوضوح فهو أنه يجب تقدير هذا الكيف، كيف الوسط القويم الذي يجعلنا نغضب  
من ينبغي أن يغضب منه ومن أجل ما ينبغي منه الغضب وعلى الشكل الذي ينبغي،  
وعلى جملة من القول بجميع القيود المطلوبة . وأما الإفراط أو التفريط فانهما دائماً  
عمل للوم . لوم معتدل متى كان بعدهما عن الحدّ الوسط قليلاً، وأكثر حدة متى  
بعدا عنه أكثر من ذلك، وعنيف متى تعدّياه كثيراً . إذن بالبديهة إنما هو بالوضع  
الأوسط ينبغي التمسك .

§ ١٤ - تلك هي الاعتبارات التي يزيد بسطها في شأن عادات النفس الخاصة  
بالغضب .

- على شهادتهم - لقد أشار "شيشرون" إلى هذه الفقرة في « التسكولان » ك ٤ ب ١٩ ص ٤٢  
طبعة م ج ف يكرّك . وعلى رأيه أن "المثاليين" قد مدحوا الغضب على الموم واعتبروه شهوة طيبة بل  
شهوة نافعة ولا يظهر لي أن أرسطو قد جاوزها في مدح الغضب إلى أكثر مما ينبغي .  
§ ١٣ - كيف الوسط القويم - والحق كله بيد أرسطو في هذه الحدود فإذا كان مدح من بعده  
قد جاوزها كما يظن "شيشرون" فلا يكون قد اتقى آثار الأستاذ .  
- بالوضع الأوسط - الذي يقره العقل والذي هو ركن للفضيلة .



### الباب السادس

في روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذى يبحث أكثر عما يلزم ليرضى - الوضع الوسط  
في هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذى يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات  
في بعض الأحوال، ويجب أن يعرف كيف يؤلم ضد ما يلزم - أنه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعاً  
لأقدارهم - العيوب المتقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص .

§ ١ - في العلاقات المتنوعة التى بين الناس في حياتهم المشتركة سواء في المحادثة  
البسيطة أم في الأعمال يوجد أناس يسمون الى أن يكونوا مقبولين لدى الجميع .  
تأخذهم رغبة الإرضاء بأن يقرروا دائماً كل شيء . لا يعارضون في شيء معتقدين  
أن الواجب عليهم إنما هو أن لا يسيئوا الى أى كان من الأشخاص الذين يقابلونهم .  
§ ٢ - وأناس آخرون على خلق مضاد لأولئك، يأخذون بالمعارضة في كل الأشياء .  
لا يهمهم البتة ما يسببون للغير من الألم فهؤلاء ما يسمون أناسا عسرين ومشاغين .  
§ ٣ - يرى من غير حاجة الى بيان أن هذين الوضعين المتقابلين كلاهما بالوم  
جدير . وأنه لا شيء ممدوح إلا الوضع الوسط الذى يجعل المرء على أن يقبل أو يرفض ،  
كما يذنب ، من الناس أو الأشياء ما يذنبى قبوله أو رفضه .

§ ٤ - وعلى جملة من القول فإن هذا الوضع الحكيم لم يسم باسم خاص . ولكنه  
يشبه الصداقة كثيراً . لأن الرجل الذى نجده في هذا الوضع الوسط هو في أعيننا

- الباب السادس - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ ، الأدب الى أويد ك ٣ ب ٧

§ ١ - معتقدين أن الواجب عليهم - هذا أقرب الى أن يكون علفاً أو ضعفاً ، منه الى الواجب .

§ ٢ - عسرين ومشاغين - قد يكون التعبير الآخرى أشد .

§ ٣ - من غير حاجة الى بيان - لأن هذه النتيجة تتجيز بوضوح من جميع نظريات أرسطو .

§ ٤ - لم يسم باسم خاص - كأوضاع كثيرة أخرى كما نبه اليه أرسطو أكثر من مرة .

بحيث نكون مستعدين أن نسميه صديقا حقا إذا جمع الى معرفه شعورا بالميل لنا .  
 § ٥ - ولكنه يخالف الصداقة في أن قلب ذلك الانسان لا يشعر بماطقة البتة  
 وأنه ليس البتة مرتبطا جـد الارتباط بأولئك الذين يلتقي بهم . لأنه ليس لحب ولا  
 لبغض يصطغ الأشياء كما ينبغي ، بل لأنه هكذا خلق . ذلك حق إلا أنه يلزم  
 دائما هذا الخلق عينه مع من لا يعرفهم ومع من يعرفهم ، مع الذين يراهم عادة ومع  
 الذين لا يراهم إلا نادرا . وذلك لا يمنع من أنه يعنى المقام في معاملته مع كل إنسان ،  
 لأنه لا يليق أن يخاطب أصدقاءه والأجانب بلهجة واحدة حينما يراد إظهار العطف  
 عليهم أو الغضب منهم . § ٦ - قلت بصورة عامة إن الرجل الذى على هذا  
 الخلق يكون في الجمعية كما ينبغي . ولكنى أضيف الى ذلك بارجاعه عمله كله الى  
 ما هو النافع والجميل ينصح بلا شبهة في أنه لا يفيظ أحدا ، بل هو يسر كل الناس .  
 § ٧ - في الواقع يبين عليه أنه لا يفكر إلا في اللذائذ والآلام التى تتولد من  
 معاملة الناس بعضهم بعضا ، ولكنه يأبى هذه اللذات كلما كان لا يعطيه له الأخذ  
 بنصيب منها أو كان ذلك يضره . وعند الحاجة يؤثر الامتناع الى حد إيلام الغير  
 خصوصا إذا كانت هذه اللذة من شأنها أن تسبب عارا كبيرا أو خسارا لمن

- الى معرفه شعورا بالميل لنا - المعروف هو استعداد نحو جميع الناس وأما الميل فهو استعداد  
 خاص نحو أشخاص معينين .

§ ٥ - جد الارتباط - لا يتخذ أرسطو هذا موضعا للوم .

- أصدقاء والأجانب - قد لا يكون بنا من حاجة الى التنبيه على صدق هذه الملاحظات التى هي من

الطيف ومن الصمة بموضع .

§ ٦ - في الجمعية كما ينبغي - هذا ثناء كبير ، ولا يكاد أرسطو يتكلم إلا على الطيف وحسن العشرة

في شكله . ويفترض أن يثا الموصوف صفات أشد متانة كما تثبت ذلك بقية المناقشة .

يتعاطاها، وفي حين أن المعارضة التي يلقاها لا تسبب له إلا حزنا خفيفا فهو يصمم على رفض ما عرض عليه بل على تسفيهها دون أن يخشى ما في ذلك من إيلام الناس .

§ ٨ - إنه مع ذلك يكون مختلفا في علاقاته مع الأشخاص أولى الأقدار ومع الناس العامين ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا . إنه يرى بهذه العناية نفسها جميع الفروق الأخرى مؤثيا كل ذي حق حقه ساعيا من أجل ذلك في إدخال المرور على الغير متقيا الإيذاء، ولكنه يقصد دائما الجانب الذي يمكن أن تنتج منه نتائج خطيرة، وأعنى بذلك أنه لا يبحث البتة إلا على الجليل والنافع وهو عارف عند الحاجة أن يحدث صفار الآلام تمهيدا فيا بعد للذة كبرى .

§ ٩ - هذا هو إذن الرجل ذو الخلق الوسط الذي عيته آتفا . ولكن هذا الخلق لم يسم باسم خاص . أما ذلك الذي يسمى دائما إلى الإرضاء إذا لم يقصد إلا أن يكون مقبولا وبدون أن يكون له سبب آخر فانه يسمى المسائر . لكنه إذا سلك كذلك لثمود عليه منفعة شخصية ما كما إذا قصد بذلك الاتراء أو الحصول على الأشياء التي تسببها الثروة فذلك هو الملتحق . وأما ذلك الذي هو بعيد من أن يسعى في الإرضاء ولكنه يحدد كل ما يصنع رديثا فهو كما قلت فيما سبق الرجل الصعب الشكس . وإذا كان الخلقان المتضادان يظهران هنا بأنهما متقابلان أحدهما للآخر فحسب، فذلك لأن الوسط لم يسم باسم خاص .

§ ٧ - دون أن يخشى ما في ذلك من إيلام الناس - هذا حزم مدوح لا يقوى على حيازته إلا قليل من الناس في الأشياء طيلة الأهمية .

§ ٨ - ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا - هذا تكرير بالجزء لكل ما قد تقدم كما هو الشأن في بقية هذه الفقرة .

§ ٩ - لم يسم باسم خاص - تكرير آخر .

- كما قلت فيما سبقي - آتفا في هذا الباب ف ٢

## الباب السابع

في الصدق وفي الصراحة . إنها وسط بين الفخفة الفارغة التي تختفي الفخور خلالا ليست له  
و بين الترفع الذي يصغر حتى ماله من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكلاب ويجنبه في الأشياء  
الصغيرة كما في الأشياء الكبيرة - الصلف والتخادع - أسياهما المتوقعة - الخلق المرفح أو السائر -  
سقراط - التهم متى كان معتدلا مستحب ومقبول .

§ ١ - الوسط القيم فيما يخص الفخفة الحقاء أو الصلف يكاد ينطبق على  
الأشياء أعيانها التي عدناها . هذا الوسط هو أيضا ليس له اسم . ومهما يكن من  
الأمر فإنه لا بأس من دراسة هذه الفضائل التي ليس لها أسماء . وأنا لنفهم شؤون  
علم الأخلاق فهما أحسن بتحليل كل فضيلة على حدة وتقتنع أكثر بأن الفضائل هي  
أوساط متى رأينا أن هذا القيد يقع بالنسبة لها جميعا على العموم .

تكلنا أنفا فيما يتعلق بعلاقات الجمعية على أولئك الذين لا يستغلون إلا بما  
يسبون للأغيار من السرور ومن النعم ، فلتتكلم الآن على أولئك الذين هم في تلك  
العلاقات صُلُق أو كذبة سواء بأحاديثهم أم بأعمالهم أم بالمرتبة التي يضعون فيها  
أنفسهم .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٠ ، وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - الفخفة الحقاء أو الصلف - كان يجب على أرسطو أن يذكر الاستعداد المضاد ما دام أنه  
يتكلم هنا على الوسط القيم الذي هو بين الطرفين ، فالاقتصار على ذكر واحد فقط عيب في التحرير .  
- الفضائل هي أوساط - هذه هي النظرية العامة التي بسطت فيما سبق ك ٢ ب ٦ ف ١٧  
- أرباعهم - فإن الأعمال يمكن أن تكون أكذب من الأقوال .

§ ٢ - الفخور الأحمق والصلف هو ذلك الذي فيما يتعلق بالأشياء التي من شأنها أن تجعل الرجل نابه الذكر يريد أن يدخل على الناس أن له خلا لا ليست له في الواقع، أو الذي يريد أن يجعل ماله من الخلال أكبر مما هي في الحقيقة . § ٣ - الرجل المترفع هو على ضد ذلك يأبى على نفسه ماله من الخلال الحسنة أو يصغر من قدرها . § ٤ - والذي يستمسك بالوسط من هذين الطرفين يظهر نفسه كما هو، فهو صدوق في مشيته كما هو صدوق في قوله . وإذا يتكلم عن نفسه يسند إلى نفسه ماله من صفات الخير فلا يجعلها أكبر ولا أصغر مما هي . § ٥ - وعلى جملة من القول فقد يكون الفاعل في هذه الأحوال ومع هذا التعاير إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة . فان كل إنسان يقول ويفعل ويسلك في الحياة تبعاً لخلقته الخاص إلا أن يكون غير قاصد منفعة شخصية ما . § ٦ - ولكن لما كان الكذب قبيحاً لذاته ومدعاة للوم وكان الصدق على ضد ذلك جميلاً ومدعاة للده، ينتج منه أن الرجل الصادق الذي يقف في حد الوسط القيم ممدوح، وأن أولئك الذين يكذبون على أية صورة ما هم ملومون، على أنى أعترف بأن الأحمق والفخور والصلف أكثر استحقاقاً للوم .

فلتتكم على هذين الخلقين ولنبداً بالصادق . § ٧ - غنى عن البيان أننا لا نتكلم

- § ٢ - الفخور الأحمق والصلف - لا يريد في المتن إلا لفظ واحد .
- § ٣ - الرجل المترفع - لم أجد في لغتنا الفرنسية لفظاً أنسب من هذا وهي ربما لا تؤدي كل فكرة أرسطو .
- § ٤ - يستمسك بالوسط - وألقى يسميه أرسطو فيما على " الرجل الصادق " .
- § ٥ - إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة - وهذا هو ما يرب فرقا عظيماً جداً وينير الخلق كل التغير .
- § ٦ - الأحمق الفخور - فان ما يأتيه هو كذب حقيق ولو أنه أول بأن يكون صادراً عن الخفة منه من سوء القصد . في حين أن الرجل الزين الحي لا يكذب . انه يخطئ في حق نفسه بدم تقديرها بما تساو به من القيمة الحقيقية، وانه ليخندع الآخرين لأنه هو أيضاً يخدوع في قيمة الذات .

عن الرجل الذى يقول الحق فى العقود المنتظمة أو فى كل تلك الأحوال التى تدخل فيها مسائل العدل أو الظلم ، لأن هذا مناط فضيلة من نوع آخر . بل أنا أحنى بالكلام خاصة على ذلك الذى هو فى عيشته وفى أحاديثه يقول الحق دون أن يكون الأمر متعلقا بمنافع جدية كما هو الأمر فى الحالة السابق ذكرها بل لأن ذلك فطرة فطر عليها . § ٨ - إن رجلا هذه فطرته هو فى الواقع رجل نبيل . فانه يحب الحق ، ولما أنه يقوله حتى فى الأحوال التى لا أهمية له فيها فن باب أولى يقوله حيث يكون قوله ذا أهمية . لانه إذن يجتنب الكذب ابتغاء للعار الذى هو مجبول على الفرار منه . وهذا الخلق هو على الحقيقة أهل للاحترام . § ٩ - فاذا عرض له أحيانا الزيف عن الحق فذلك انما يكون من باب إضعاف الأشياء ، لأن هذا التخفيف للصدق فيه بعض الشيء من رقة الحاشية وما كان الغلو إلا ليصدم الذوق . § ١٠ - لكن ذلك الذى بلامسوخ يبالغ فى الأشياء لفائدته يمكن أن يعتبر رذيلا ،

§ ٧ - فى العقود المنتظمة - بل يكاد يقال فى العقود الرسمية .

- فضيلة من نوع آخر - ليس هذا فضيلة بمعنى الكلمة بل هو واجب قانونى ما دام أنه فى هذه الحالة لا يكون الكذب عيبا بحسب بل هو جريمة خطيرة قليلا أو كثيرا ومما يجب علينا دائما بنصوص القوانين . - فى عيشته - هذا هو صدق الأعمال .

§ ٨ - ابتغاء للعار - هذه الحالة كثيرا ما تقع فى الحياة اليومية . وعلى من طائفة أفعال الذالة التى يساع الضعفاء أنفسهم فيها ، ولكن رجل الشرف لا يسمح لنفسه بها أبدا . وهذا هو الذى يصير معاشرته آتية وحلوة .

§ ٩ - إضعاف الأشياء - ولكنه يلزم أن يزداد على ذلك : "دائما قصدا للغير" .

- من رقة الحاشية - فى الظروف التى يباح فيها . وقد تكون هذه الظروف كثيرة العدد .

§ ١٠ - يمكن أن يتم رذيلا - خصوصا أن هناك مصلحة فى إخفاء الحقيقة وأن كذبه هو نتيجة جياپ وتقدم .

لأنه لو لم يكن البتة لما أرتضى الكذب . ومع ذلك فشأنه أنه أدخل في باب الخلفة منه في الشر . § ١١ - غير أنه متى كذب الإنسان لسبب فإذا كان حبا في الكرامات أو دغية في الشهرة كالفخور فانه ليس جد أنيم ، فإذا كان على الضد إنما يكذب لنيل المال أو مدفوعا بطمع من هذا النوع ، فقد شرفه على وجه أكثر خطورة من الحال الأولى . § ١٢ - لا يكون الإنسان غفورا وصالفا لمجرد أنه جدير بأن يكذب ، بل لأنه في الواقع قد استحب الكذب على الصدق . يكون الإنسان صلفا بالعادة الأخلاقية أو بالطبع كما يكون كذلك كذابا سواء بسواء . فكذاب يرتاح لكذب لذاته وآخر يكذب لأنه يرجو من وراء ذلك الشهرة أو المنفعة . § ١٣ - حينئذ هؤلاء الذين ليحصلوا على شهرة ليس غير ، يظهرون بمظهر الفخورين الصلفاء ، وينسبون بالكذب الى أنفسهم ميزات تستدعي شأه الناس أو إعجابهم المسبب على الفسيرة . أما أولئك الذين لا يرقبون بفخرهم إلا المنفعة المالية فإنهم ينسبون الى أنفسهم كفاءات يمكن أن تكون نافعة لأنفادهم وكذبها تمكن التعمية فيه

- أدخل في باب الخلفة منه في الشر - متى كذب بدون فائدة .

§ ١١ - فقد شرفه على وجه أكثر خطورة - التعبير ليس عظيم الشدة .

§ ١٢ - جدير بأن يكذب - دون أن يكذب في الواقع ، فان الإنسان يمكن أن يكون عنده استعداد

الكذب وهو لا يطالع هذا الاستعداد .

- يرتاح لكذب لذاته - تلك طبيعة أجدر بها أن تكون رذيلة ، ولكنها أقل لأنها غير متدبرة .

الكذب المحسوب هو أشد أئما .

§ ١٣ - ثناء الناس - دون أن يستفيد الفخور من سرقة تصديقهم ولا أن يطلب شيئا من أموالهم .

- وكذبها تمكن التصية فيه بسهولة - هذا الشرط الثاني هو أيضا ضروري والا أخطأ الفخور قصد .

ولكن في هذه الحالة يتأهل الفخور اسما آخر . فهو نصاب وخداع .

بسهولة، مثال ذلك علم طيبب أو عراف ماهرين. ومن ذلك كل الكفافات التي يدعيها في الغالب النصابون، لأنهم مدفوعون إلى ذلك بالأسباب التي سبق بيانها والتي هم يحملونها في أنفسهم .

§ ١٤ — أما أولئك الذين بهم ذلك الترفع أو الميل التهكي إلى البخس دائماً من قيم الأشياء فانهم يظهرون على العموم بأنهم من خلق أحب وألطف . فليس في الحقيقة الحرص هو الذي يعلمهم يتكلمون كما يتكلمون ، بل لأنهم يريدون أن يفروا من كل مبالغة . وإن أهل هذا الخلق يأنفون على الأخص من كل ما يمكن أن يفضي إلى الشهرة . ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط . § ١٥ — وأما أولئك الذين يدعون لأنفسهم صفات لا أهمية لها ويريدون أن يبهروا بها أمين الناس جميعاً فأولئك يمكن أن يسموا فقطاً غلاظ الطبع ، وسرمان ما يجوزون على أنفسهم الاحتقار الذي هم به جديرون . ولقد يشبه الترفع المجاوز حدّه الصلف أحياناً . فما كان الاعلان عن النفس بأقل مما يصنع الناس الذين يلبسون لبسة أهل "إسبرته" لأن القلوب بالزيادة أو بالنقص يشتم منه على السواء رائحة الصلف والمختال .

§ ١٤ — الترفع أو الميل التهكي - ليس في المتن الاكلة واحدة بدل الكشتين التي رأيت واجباً على أن أضفهما .

• - ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط - ربما كان أرسطو سيئ الرأي في سقراط ويكاد يبين عليه أنه يتهمه بأنه يكذب ولو أنه ينسب التهم إلى الرغبة في السلامة من كل مبالغة وأنه يقول فيما سبى إن المبالغة ربما كانت من الطرف .

§ ١٥ — الترفع المجاوز حدّه - هذه الأحوال نادرة ولكن ذلك لا يمنع من أن ملاحظة أرسطو حقّة . فإن الانسان اذا جاوز بالترفع حدّاً بعيداً استمرح لنفسه الناس كما يفعل الحقير براءته . - لبسة أهل إسبرته - معلوم أن ملابس الإسبرتيين كانت في غاية البساطة .



§ ١٦ — لكن متى عرف الإنسان أن يستعمل الترفع والتهمك مع الاعتدال ويطبقه على الأشياء التي ليست غاية في الابتذال ولا غاية في الوضوح فهذه الدعاية يمكن أن تكون طريقة . § ١٧ — والحاصل أن الفصححة الفارغة هي التي يظهر أنها تقابل الصراحة ، لأنه يظهر أنها في الواقع عيب أشد خطورة من التهمك أو الترفع الكاذب .

§ ١٦ — فهذه الدعاية يمكن أن تكون طريقة — وهذه هي في الواقع دعاية سقراط في محاورات أفلاطون يجعلها محلا للاعجاب بها أنها على ذلك لم تفقد شيئا من صحة الأفكار ولا من قوتها .

§ ١٧ — أو الترفع الكاذب — قد زدت هذه الكلمات لأحصل كل معنى الحقن فإن لفظ ” التهمك ” وحده لا يؤدي هذا المعنى .

## الباب الثامن

في ملكة المزاج - الرجل الأنيس يعرف أن يلتزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذي يُعنى دائماً بأضماك غيره وبين الرجل العيوس الذي لا يمشي البتة - حدود المزاج المستطاب - مثال الفكاهة القديمة والفكاهة الحديثة - القاعدة التي يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن التربية - الخلاصة .

§ ١ - لما أن في الحياة أوقات راحة ، ولما أنه يلزمنا حتى في وقت الراحة من صنوف اللهو ما يسليتنا يظهر أن من الممكن أن يوجد في تلك الأوقات أسلوب من أساليب العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق . وهو يتحصر في قول ما ينبغي كما ينبغي وفي استماع قول الغير بهذه القيود . وربما اهتم المرء جده الاهتمام بالأحداث إلا أناساً من هذا القبيل وأن لا يستمع الى قول سواهم البتة . § ٢ - وبدهى أن يقع في هذا كما يقع في كل شيء آخر إما إفراط وإما تفريط باعتبار أن كليهما مجاوز حد الوسط القيم . § ٣ - فمن الناس من يدفعهم الى الإفراط ديدن الاصحاح فيعتبرون بذلك مجاناً تغال الأرواح بلداء الطبع . ذلك بأنهم يبحثون عن المزد في كل مقام ويقصدون أن يضحكوا أكثر من أن يقصدوا أن لا يقولوا إلا الأقوال

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق - نطليتا عمارات أطلطون من ذلك مثالا لنبدأ يكاد لا يقبل التقليد . وان ملاحظات أرسطو هذه كلها تثبت لنا أن "الأنيسيم" أي رقة الذوق ورقة اللسان لم يكن مبالغا فيها . وإنى لا أعرف ما اذا وجدت جمعية أكثر أدبا وأكل رقة من هذه الجمعية (اليونانية) .

- جده الاهتمام - يجب الاحتراز من التثني بهذا البحث الى أبعد مما ينبغي إلقاء من الوقوع في التصنع سبي الفرق وإن هذا حجر عثار قد نبه اليه أرسطو .

§ ٢ - الوسط القيم - حيث الخير والفضيلة .

§ ٣ - مجاناً تغال الأرواح بلداء الطبع - يذكر المقصرون "ترسيت هومروس" مثالا لهذا الخلق .

التزينة المناسبة وأن لا يجرحوا البتة من يمازحونه . ومن الناس من هم على الضد من ذلك لا يحدون البتة قولاً يسيراً ويحقدون على من هم أكثر منهم استمداداً للتنكيت . أولئك هم قوم أفظاظ غلاظ . ولكن الذين دق ذوقهم في المزاح هم أناس أرضاء المحضر ، بل يمكن أن يقال إنهم من طبع مرّن لين ، لأن هذه الصفات هي على وجه ما حركات أخلاقية . وكما أنه يُحكم على الأجسام بما تصدر من الحركات كذلك يمكن الحكم على الأخلاق بأمثال هذه الآثار .

§ ٤ - ومع ذلك فلما أنه لا شيء أكثر شيوعاً من المزاح وأن المرء يرضيه عادة أن يتلهى بل أن يماوز بالمزاح ما وراء الحدود القويمة قد يقع كثيراً أن يستبر أولئك المجان الأراذل أناساً أرضاء أولى ذوق حسن وهم عن ذلك بعيدون ، بل هم أبعد ما يكون عن هذه الصفات كما يرى مما قد أسلفنا من القول . § ٥ - فالمهارة أو سلامة الذوق هي أيضاً مزينة من مزايا الكيف الوسط الذي نمدحه في هذا النوع . فالرجل ذو العلم يعرف أن لا يقول وأن لا يستمع إلا ما يناسب الرجل كل الرجل أي الرجل الحزّ أن يسمعه ويقول . والواقع أن من الأشياء ما يمكن الرجل الشريف أن يقولها وأن يسمعها في المزاح . ولكن مزاح الرجل الحزّ لا يشبه مزاح العبد ، كما أن مزاح الرجل المهذب لا يشبه مزاح غير المهذب .

- من طبع مرّن لين - في هذا الموضع من المتن أراد المؤلف استشارة حاولت تحصيلها بهذين التعليقين .

§ ٤ - أرضاء - في الجليات ظلية الذوق المصنّى .

§ ٥ - الرجل الحزّ - يفهم بلا عناء أن هذا اللطف في العقل وفي الشاغل قد كان محروماً على العبد بطبيعة الأشياء ويترتبهم الاجتماعية .

- الرجل المهذب ... غير المهذب - تلك هي الفروق التي لا تزال موجودة والتي لا تكاد تشلق بالطبع أقل من قطعها بالتربية والتهديب .

§ ٦ — ومثل هذا الفرق ما يشاهد بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة . فلم تكن المزيلات في الأولى إلا بألفاظ هجر، أما في الثانية فانه يوقف غالباً بالمزيلات عند حد التلميحات . وذلك ليس قليل الأهمية فيما يتعلق بالاحتشام .

§ ٧ — فهل ممكن حينئذ أن ترسم حدود المزاح الطيب بأن يقال إنه لا ينبغي أن يكون منه إلا ما يلزم الرجل الحز، وأن لا ينبغي البتة أن يؤذى من يسمعه، وأن يلد على ذلك لسامعه ؟ أم هل تكون الأشياء التي من هذا القبيل تعزب عن كل تعريف، وذلك لأن الجاذبيات والأذواق تختلف في الناس الى اللانهاية ؟ كل امرئ يطبق ويستمتع بما يلائم خلقه أن يسمعه، لأن المرء يشبه أن يكون بوجه ماهر الذي يأتي ما يبيع لغيره قوله في حضرته . § ٨ — على أنه ليس من المسلم أن يفعل المرء البتة كل ما يسمعه . لأن المزاح يمكن أن يكون شتماً . ومن الشتم ما يحظره الشارعون

§ ٦ — بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة — معلوم حق أهمية هذا الاصلاح الذي دخل على الكوميديا . ومثل النوعين بينه لنا "أرسطوفان" . وهذه الخاتمة ترى في "بلوتوس" أن الإلحاح ولحن القول يختلف جد الاختلاف عن "نوي" أي السحب التي فيها أسلم شخص مقرط الى ضحك الجمهور .

— فيما يتعلق بالاحتشام — وهذا هو الذي حمل القضاة على أن يهبطوا القصة في حق الشعراء ويلحقوا من حدة طريقتهم في السخر . راجع في سياحة "أنا غريسيس" الأبواب ٦٩ و ٧٠ و ٧١

§ ٧ — فهل ممكن حينئذ أن ترسم — ان الحدود التي يرسمها أرسطو نفسه هنا هي حدود مقبولة جد القبول وهي تدل على أحسن ذوق .

— تعزب عن كل تعريف — لا شك في أن وضع التعريف أمر دقيق جداً ولكنه ليس مستحيل كما يشبه ما تقدم . على أنه لا يعزب عن الفكر أن كل ما يمكن تبيانه هنا إنما هي قواعد عامة .

— والأذواق تختلف — بجميع المسائل الأخلاقية، ولكن هناك حدوداً لا يجاوزها البتة الناس العفلاء والمهذبون .

— هو الذي يأتي ما يبيع لغيره قوله — ملاحظة غاية في التعقيد والإحكام لا يؤيده لها كثيراً في العمل .

الذين يكونون قد أحسنوا صنعا لوأنهم حظروا بعض أنواع المزاح . فالرجل الشريف ذو الطم ، الرجل الحز حقيقة هو كقانون دائم لنفسه في معاملاته .

§ ٩ — هذا هو الرجل الذى فى النوع الذى تتكلم عليه يقف فى ذلك الوسط الدقيق ، والذى يسمى رجل ذوق ، أو رجلا حسن المحضر أو ماشئت فسمه .

§ ١٠ — أما المساجن البى فانه لا يعرف أن يقاوم لذة السخر . لا يُبقي على نفسه كما لا يبق على غيره ، ولكن يمزض على الضحك يستريح لنفسه أشياء لافوه بها البتة رجل شريف بل لا يطبق سماع بعضها . § ١١ — وأما الرجل القف ذو السبا المبوس فانه غريب عن علاقات الجمعية لا يأبه لما ولا ينتفع بها فلا يشترك فى أمرها ويؤذيه كل ما فيها . § ١٢ — ومع ذلك يشبه أن يكون شيئا ضروريا كل الضرورة فى الحياة تخصيص بعض أوقات منها للراحة واللهو . وحينئذ يمكن تقسيم علاقات الاجتماع الى الأوساط الثلاثة التى تكلمنا عليها آنفا . وكلها يخصص فى تبادل الناس بينهم بعض عبارات أو بعض أفعال . والفارق بينها هو أن أحدها ينطبق على الحقيقة بوجه أخص ، وأن الآخر ينطبق على اللذة . ومن الاثنين المتعلقين باللذة واحد لا يتعلق إلا باللهو على معناه الخاص ، وأما الآخر فانه متعلق بالروابط الأخرى للحياة الاجتماعية .

§ ٨ — حظروا بعض أنواع المزاح — اذا كان الشارع لم يفعله البتة فذلك لأنه لم يكن يقدر عليه وللب الذى يذكره أرسطو قسه . فذلك أشياء فيها الرجل ذو الطم هو قانون قسه . وعلى ذلك لا يستطيع الشارع أن يتدخل فيها .

§ ١٠ — فهو لا يبق على قسه — لأنه قد فقد كل كرامة .

§ ١١ — ولا يضعها — بل لا يهتم بها ويصنع غالبا أنه يحضرها .

§ ١٢ — شيئا ضروريا كل الضرورة — هذه الفكرة عنها موجودة فى الدياسة ك ع ب ١٣ وله

ب ٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

— الأوساط الثلاثة — الصدق والطف والمزاح الرقيق التى عاجلها على التوالى .

### الباب التاسع

الحياء والنجل - إنما هو أولى به أن يكون تقيرا جسيما منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا في الشباب .  
ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك النجل الذي يضمر في أن يحزوجه المرء مما غفل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل  
العدل الذي لا يأتي البتة شررا . على أن النجل يدل على احساس بالشرف .

١ § - يكاد لا يمكن الكلام على الحياء أو النجل باعتباره فضيلة . فانه أشبه  
أن يكون تقيرا وقتيا من أن يكون ملكة حقيقية . ويمكن حده بأنه ضرب من خوف  
العار . ٢ § - وإن نتائجه لتقرب كثيرا من نتائج الخوف الذي يلحق المرء عند  
الخطر . وإن الذين يروهم النجل يحزرون بغاة كما أن الذين بهم خوف الموت تنفع  
ألوانهم مؤقتا . وحينئذ فالأمران هما في الحلق ظاهران جسميتان تماما وهما أولى  
بأن يكونا علامتي انفعال وقتي أكثر منهما عادة أو ملكة .

٣ § - انفعال النجل أو الحياء هذا لا يتفق مع جميع الأسان . فلا يكاد يتفق  
إلا مع الشباب وفي رأينا أنه إذا حسن بالقلوب الشابة أن تكون محلا لهذا التغير  
فذلك لأنهم ، لكونهم يكادون يعيشون بالشهوة وحدها ، معروضون إلى ارتكاب

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٧ والأدب ال أولديم ك ٣ ب ٧

١ § - باعتباره فضيلة - لأنه في الواقع لا يمكن أن يصير عادة . ولكن أرسطو مع ذلك ليس قليل  
الاعتداد به . فانه دائما آية القلب الفاضل .

- ضرب من خوف العار - ربما كان هذا ليس محكا . فان الانسان يحزول كثيرا من الحياء دون أن  
يضمي مع ذلك أنه يوقعه في العار إذا لم يشهده أحد .

٢ § - علامتي انفعال وقتي - أضفت هذه الكلمة الأخيرة لزيادة الايضاح .

٣ § - أو الحياء - الحياء هو في كل من ، ولكن الانفعالات الحادة التي يسببها لبعض أجهزة  
الجسم ليست ممكنة في الواقع إلا في الشبيبة . ولا حياء في الطفولة .

غلطات قد يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها . وإتنا نمدح من بين الشبان من بهم الحياء والتجمل . ولكن الحياء لا يمكن أن يمدح في الرجل الشيخ لأننا لا نظن شيئا يستطيع أن يعمل شيئا يحتر منه تجلا . § ٤ — ليس التجمل عمل قلب شريف كل الشرف ما دام أنه لا يحصل إلا عقب أعمال سيئة وأنه لا ينبغي لرجل عدل أن يرسل نفسه إلى حد ارتكابها . ومع ذلك سواء أكانت الأعمال مخجلة على الحقيقة أم على رأى فاعلمها فقط فلا ينبغي إثباتها ، وبذلك يكون المرء أبدا في مأمن من التجمل . فانه ليس إلا القلب الرذيل هو الجدير بإثبات شيء مخجل . ومن السخافة الكبرى أن يكون المرء بحيث يستطيع أن يرتكب فعلة من هذا القبيل ويظن أن تجمله مما ارتكب يصيره شريفا . التجمل لا يمكن أن ينطبق إلا على الاعمال الممدية ، والرجل العدل لا يأتي البتة عمدا فعلة مخجلة . § ٦ — على أنى أوافق من جهة ما على أن التجمل يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة . فإذا اقترب المرء خطيئة أيا كانت فن الحسن أن يجمل منها ، غير أن ذلك لا علاقة له بالفضائل الحقيقية . حق أن عدم الحياء الذى يعمل المرء لا يعتره تجمل إنما هو

— يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها — ملاحظة محكمة ودقيقة كالتي ستأتى خاصة بالشيخوخة .

§ ٤ — عمل قلب شريف كل الشرف — هو على التليل قلب يحس انطلا القى ارتكبه أو الذى يرتكب أمامه .

— التجمل لا يمكن أن يتعلق — التجمل لا الحياء ، لان الحياء يمتنى في الغالب الأفعال التي لوس فيها من الارادى شيء على الاخلاق .

— الرجل العدل لا يأتي البتة — تكرر لما قد قيل آقا في هذه الفقرة .

§ ٦ — يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة — فان التجمل شرب من الدم وتوبيخ الضمير . وبهذه المتابة يهلك دائما على جهة من العدالة .

رذيلة، وأن الذى لا يمتاز البتة مما أتاه من السوء هو ساقط، غير أن المرء لا يشرف بمجرد كونه ينجح بعد أن أتى من الآثام ما أتى . § ٧ - ويمكن الاستطراد فى القول إلى أن الاعتدال الذى يمكن المرء من ضبط النفس ليس هو أيضا فضيلة محضة بل هو فضيلة مشوبة . ولكننا سندرسه فيما بعد .

والآن نتكلم عن العدل .

§ ٧ - فضيلة محضة - لأنها تخارب ميلا رذيليا ولكن الفضيلة لا تعمل فعلها إلا بشرط المجاهدة . وإن الرجل عديم الحساسية لا يمكن أن يسمى فاضلا .

- سندرسه فيما بعد - فى الكتاب السابع المخصص كله لهذا التحليل والذى هو جزء من الأدب الى نيقوماخوس .



## الكتاب الخامس

### نظرية العدل

#### الباب الأول

في العدل - حده - المقابلة العامة للأضداد، ومن الخصوص الضدين : العادل والظالم - المعاني المختلفة التي ننسبها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار، وليس شخصيا محضا، وهذا هو الذي يفرق الفرق بينه وبين القضية التي يشبه بها .

§ ١ - لأجل درس العدل والظلم حق الدرس يلزم النظر في ثلاثة أشياء : على أي الأفعال ينطبقان، وما نوع الوسط الذي هو العدل، وما الطرفان اللذان بينهما العدل وسط ممدوح . § ٢ - ولنتبع هنا النمط عينه الذي اتبعناه في كل ما سبق .

§ ٣ - نجد جميع الناس على وفاق في أن يسموا عدلا ذلك الكيف الأخلاق الذي يحيل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادتها فعلها .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أوفيد ك ٤ الذي هو ليس شيئا آخر إلا تكريرا حقيقيا لهذا الباب الخامس من الأدب إلى نيقوماخوس . ويمكن أن يرى أيضا في البيان ( الخطابة ) ك ١ ب ١٢ و ١٣ و ١٤ ص ١٣٩٢ وما بعده من طبعة برلين .

§ ١ - لأجل درس العدل والظلم حق درسه - هذه المسئلة أيضا وضع افلاطون كتاب الجمهورية . § ٢ - النمط عينه - كيفية عرض الأفكار التالية تبدل واضح الدلالة على نمط أرسطو، فانه يقصد بدليا قصد الآراء العامة، وكما قول نحن يقصد قصد مبادئ الفنون العام . ومنه يصعد إلى اعتبارات أكثر فأكثر سموًا .

§ ٣ - في أن يسموا عدلا ... أشياء عادلة في هذا ادخال معنى المعرف قسمه في نص التعريف ولكن لا يمكن أن يطلب الضبط هنا بأكثر من ذلك .

وكذلك الأمر في الظلم أنه هو الكيف المضاد الذي هو علة في إثبات الظلم وفي إرادة إتيانه . هذا هو حيثئذ كأنه صورة للعدل فأخذنا من هذه الاعتبارات العامة .

§ ٤ - ليس الحال في العلوم ولا في الملكات التي للإنسان كالحال في الكيوف الأخلاقية . إن الملكة كالعلم سواء بسواء تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد ولكن الكيف المضاد ليس هو البتة كيف الأضداد على السواء . ولنوضح بمثال : الصحة لا تنتج الأفعال التي تكون مضادة للصحة . بل لا تنتج إلا أشياء مطابقة للصحة . من أجل ذلك نقول على إنسان إن مشيته تدل على الصحة متى كان في الواقع يمشى كما يمشى الرجل السليم . § ٥ - في الغالب أن كيفا مضادا يبين بالكيف المضاد له ، كما يقع غالبا أيضا أن تظهر الكيوف بالفاعلين الذين تصدر عنهم . وفي الواقع إذا كان اعتدال مزاج الجسم معلوما تماما فإن سوء المزاج لا ينفى ، وإذا كان اعتدال المزاج يستتج من الظروف التي تظهره كذلك هذه الظروف تنتج من هذا الاعتدال نفسه . مثال ذلك إذا كان اعتدال مزاج الجسم ينحصر في كثافة اللحم ، ينتج من ذلك ضرورة أن سوء المزاج ينحصر في نحافته ، وكل ما يسبب اعتدال المزاج يكون هو أيضا

- كأنه صورة - لا ينفى أرسطو عدم كفايتها .

§ ٤ - تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد - أعني أنه متى علم المرء شيئا أومتى قدر عليه فانه يعلم الشيء المضاد ويقدر عليه أيضا .

- ولنوضح بمثال - ايضاح أرسطو هذا يحللي من ايضاح قد يكون ضروريا لنا . وهو قسه قد أحسن الحاجة اليه .

- التي تكون مضادة للصحة - والتي تكون أضالا خاصة بالمرض .

§ ٥ - كيفا مضادا يبين - أن المثل للوارد في سبل يوضح هذه النظرية . ففي علم الإنسان ما يرتب اعتدال مزاج الجسم علم أيضا ما يرتب سوء المزاج . يجب أن يراجع في هذه النظرية العامة كتاب القاطيغورياس ( المقولات المشربة ) ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يلحقها من ترجحي .

ما يسببه نمو اللحم . § ٦ - ومن العادى أنه متى كان أحد الحدين المتقابلين بالتضاد له معان عدة ، يتج ضرورة أن الحد الآخر يمكن أن يحمل أيضا على جهات عدة . وتلك هى الحالة فى العادل والظالم . § ٧ - وإنه يظهر فى الواقع أن العدل والظلم يمكن أن يحلا على معان عدة ، وإذا كانت التسمية فى هذه الحالة تنقصنا عادة فذلك لأن الفروق متقاربة جد التقارب . وقد تكون أكثر جلاء وأتم وضوحا اذا كانت تطبق على أشياء أكثر تباعدا بعضها عن بعض ، لأنه حينئذ يكون الفرق فى المعنى عظيما . وصل هذا فى اللغة الاغريقية بطلاق بلا خطأ كلمة واحدة على عظم حق الحيوانات وعلى الآلة التى بها تقفل الأبواب .

§ ٨ - فلننظر إذن كم جهة فيها يمكن أن يقال عن رجل إنه ظالم .

يرمى بهذا الاسم فى آن واحد هذا الذى يتعدى حدود القوانين ، وهذا الذى هو شره بين الشره ، وذلك الذى ينقص الأغيار بنصيب ناقص . وبنتيجة واضحة ينبئ أن يسمى عادلا ذلك الذى يطبع القوانين والذى يلاحظ مع الغير قواعد المساواة . وحينئذ يكون العمل العادل هو الذى يطابق القانون والمساواة . والعمل الظالم هو اللاقانونى وغير المطابق للمساواة . § ٩ - ولكن لما أن الرجل الشره

§ ٧ - على معان عدة - بقية هذه المناقشة توضحه ايضا كما تاما .

- بلا خطأ - أضفت هذين القطين لبيان الفكرة .

- النظم والآلة - لا خطر من ذلك لعدم ما بين المعنيين . فانما يقع التخطيط من المعانى المتقاربة جد التقارب .

§ ٨ - هذا الذى يتعدى حدود القوانين - لفظ الظالم لا يؤدى فى لغتنا ( الفرنسية ) هذا المعنى وإن كان يدل عليه بالرواسطة .

- قواعد المساواة - ويمكن أن يراود قواعد العدالة ، فان اللفظ اليوناني يحتمل المعنيين .

الذى يطلب أكثر مما له هو أيضا ظالم، وإنه ليُكونه في كل ما يختص بخيرات هذه الحياة، على أنه ليس كذلك في كلها بل في التي تنتج عنها الثروة والفاقة، فإن هذه هي دائما خيرات على العموم وإن لم تكنها دائما بالنسبة لشخص معين بخصوصه . ومن عادة الناس أن يرغبوا فيها ويسعوا لها وإن كان هذا باطلا لأن كل ما يجب عليهم هو أن يرجوا أن تكون هذه الخيرات التي هي حسنة في ذاتها تبقى أيضا خيرات بالنسبة لهم وأن يميزوا بحكمة ما يمكن أن يكون خيرا حقيقيا بالنسبة لهم على الخصوص .

§ ١٠ — إن الرجل الظالم ليس يطلب أكثر مما ينبغي أن يناله بطريق الانصاف، فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل مما ينبغي، ومثال ذلك في حالة ما إذا كانت الأشياء التي ينبغي أن تناله رديشة على الإطلاق . ولما أن أقل الشر يشبه أن يكون خيرا بوجهه ما وأن الشره لا يكون إلا في الخير فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مفرم يمكن بهذا وحده أن يعد شرها بنير عمل . § ١١ — وإنه كذلك ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البني عام يتناول أيضا هذا المعنى من معنى الظلم . وهو فوق ذلك يتعدى حدود القوانين لأنه في هذا ينحصر الفسوق عن القانون ، أعني أن مجاوزة المساواة أى البنى 'تناول كل ظلم' وأنها عامة لجميع الأفعال الظالمة

§ ٩ — هي دائما خيرات . استطراد لا يظهر أنه ملتبس مع ما تقدم .

§ ١٠ — قد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل — هذا ضرب من الظلم السلبى .

— فهذا الذى يبحث لنفسه عن أقل مفرم — حيثما يجب عليه أن يحتل غرما مساويا أو أكثر .

§ ١١ — لفظ البنى — اللغة الفرنسية في هذا المعنى متفقة مع الاغريقية فإن البنى يشمل كل

أنواع الظلم .

— فرق ذلك يتعدى حدود القوانين — نحن لاقول عليه في هذه الحالة إنه باغ بل نقول إنه مجرم .

— مجاوزة المساواة أى البنى — ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

أيا كانت . § ١٢ - لكنه إذا كان هذا الذي يتعدى حدود القوانين ظالما وإذا كان هذا الذي يتبعها عادلا فيتن أن جميع الأمور القانونية هي أيضا أمور عادلة بوجه ما . كل الأفعال التي نص عليها التشريع قانونية وإننا لنسعى كل واحد منها فعلا عادلا . § ١٣ - غرض القوانين في نصوصها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالي، وإما حماية مصلحة كبارهم بل قد يكون أيضا حماية المصلحة الخاصة لمؤلاء الذين هم سادة المملكة سواء بفضلهم أم بأى عنوان آخر . ينتج من ذلك أنه يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما إنها عادلة متى كانت توجد سعادة الاجتماع السياسى أو تحميا أو توجد فقط بعض عناصر هذه السعادة أو تحميا . § ١٤ - بل قد يذهب القانون إلى أبعد من ذلك فيأمر بأفعال الشجاعة كأن لا يترك امرؤ صفة وأن لا يفتز وأن لا يلقى سلاحه . ويأمر أيضا بأفعال الحكمة والاحتدال كالتهبى عن الزنا وعن الاضرار بالغير . ويأمر بأفعال الرفق كالتهبى عن الضرب وعن الشتم . وإن القانون ليسط سلطاناه أيضا على جميع الفضائل الأخرى وعلى جميع الرذائل الأخرى إذ يأمر بأفعال بينها وينهى عن أفعال أخرى ، إن حقا متى كان في وضعه حكمة وتدبر ، وإن باطلا متى وضع على عجل وبأقل مما ينبغي من التدبر .

§ ١٢ - عادلة بوجه ما - يشر أرسطو بضرورة أن يحقد هو نفسه هذا المبدأ . وفيما سوف على بين أن العدالة في كل امتدادها تتناول العدل وتفقوه .

§ ١٣ - المصلحة العامة لجميع الأهالي - راجع السيادة ك ٣ ب ٤ ص ١٤٥ من ترجمتى .

§ ١٤ - بل قد يذهب القانون الى أبعد من ذلك - قد حلل هنا كل مشخصات القانون ، ومن عهد أرسطو لم يتكلم أحد على هذا الموضوع الكبير بأحسن مما تكلم .

- على جميع الفضائل الأخرى - المصير أعم مما ينبغي ، فان كثيرا من الفضائل الشخصية ما لا يمكن القانون أن يحمى .

§ ١٥ - إذن فالعدل على هذا هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة بل هو متعمد إلى الغير وهذا هو الذى يجعله فى الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل "فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالاعجاب". ومن هنا يبيىء مثلنا :

"كل فضيلة توجد فى طي - العدل"

أزيد على هذا أنه من جهة الملو الفضيلة التامة، لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة تامة غاية التمام . تامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته فى حق الأغيار لانسفه فقط . وكثير من الناس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصيا، ولكنهم غير أهل لفضيلة فيما يتعلق بالأغيار . § ١٦ - لهذا أرى كلمة "بئاس" مليئة معنى إذ كان يقول « السلطان حكّ الانسان » . ذلك بأن الواقع هو أن القاضى صاحب السلطان ليس شيئا إلا بالاضافة إلى الأغيار فانه وإياهم فى شركة . § ١٧ - كذلك للسبب عينه أن العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون تكبير أجنىء، تكبير للأغيار لانسفه لأنه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير، لأنه لا يصدر عنه

§ ١٥ - الفضيلة التامة - من حيث كونها تعلق بالفضائل الأخرى كما عني أرسطو بالنسبة اليه .  
- أهم الفضائل - أنه على الأقل من أهمها، وأن ما يوضح ويرر إرتار أرسطو هو منفعة العدل الاجتماعية والسياسية . بدون العدل تفقد الجمعية غرضها ولا تستطيع أن توجد .  
- "فما شروق الشمس ولا غروبها ..." - قد وضعت هذه الجملة بين الأقواس لأنها يظهر لها أنها مأخوذة من شاعر . على أن المقربين لم يقولوا لمن هى بالضغط .  
- مثلنا - هذا البيت هو من قول "تيوغنيس" ( ر . البيت ١٤٧ ) الذى لم يزد على أن صاغ به الاحساس العامى . وفى صير أرسطو ما قد يظهر من ذلك .  
- فى حق الأغيار - هذه الأفكار التى لا تكاد تستدعى العموم فلا قدمن تستدعى الالتفات جد الالتفات .  
§ ١٦ - كلمة "بئاس" - هى تعزى أيضا الى "سولون" .

إلا ما هو مفيد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه . § ١٨ - إن شر الناس هو ذلك الذى فسوقه يضر نفسه والناس . غير أن الرجل الأكل ليس هو هذا الذى يستخدم فضيلته لنفسه ، بل هو ذلك الذى يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شاق دائما . § ١٩ - حيث لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة . بل هو الفضيلة كل الفضيلة . وإن الظلم الذى هو ضده ليس جزءا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها . § ٢٠ - وعلى جملة من القول فانه يرى مما تقدم من الايضاح الفرق بين الفضيلة والعدل . وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى بذاتها غير أن شكل كونها ليس مماثلا . فن حيث إنها متعلقة بالغير فهى العدل ومن حيث إنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هى الفضيلة على إطلاقها .

§ ١٨ - الرجل الأكل ... لغيره - مبادئ سامية تنف عن حب الإنسانية ، يدعش المرء أن يجدها في زمان أرسطو . ولكن القدماء الذين كانوا يهتمونها ويصوغونها لم يعرفوا لسوء الحظ أن يطبقوها في العمل .

§ ١٩ - بل هو الفضيلة كل الفضيلة - هذا غلو واضح ، ولكنه مفهوم من جانب أرسطو الذى لا يريد إلا أن يجعل الأدب جزءا من السياسة .

§ ٢٠ - وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى بذاتها - معنى ظليل الضبط فان الاحتدال ( الغفة ) وهو جن أعلى للفضيلة يخالف العدل جدا . راجع الباب التالى الذى فيه تبين هذه الفروق خير بيان .

## الباب الثاني

التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - عدل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعى سياسى واجتماعى ، وعدل قانونى وقوىضى - ان علاقات الأهالي بينهم هي نومان ارادية ولا ارادية .

§ ١ - مهما يكن من الأمر فاننا ندرس العدل من حيث كونه جزءا من الفضيلة . وقد يمكن اعتباره فضيلة خاصة كما أسلفنا القول . كذلك نريد أن ندرس الظلم باعتبار أنه جزء من الرذيلة . § ٢ - وإليك دليل أنه رذيلة خاصة ، أن هذا الذى يأتى الأفعال الأثيمة بجميع صنوفها يفعل شرا وإنه لظالم إن شئت . لكن لا يمكن أن يقال عنه . لهذا إنه شره يخص نفسه بنصيب أكثر مما يحق له . حينئذ الرجل الذى وقت اللقاء يلقى درعه جينا ، وهذا الذى يسعى بالثيمة في حق آخر مع سوء القصد ، وذلك الذى يتمتع بخلا عن مساعدة صديقه . كل أولئك ليس إثمهم أنهم أخذوا أكثر مما يستحقون . وكذلك إذا ربح رجل ربما جائرا دفعه إليه الشره فقد يمكن أنه لم يأت عملا من الأعمال الرذيلة التى ذكرناها ، ومع ذلك فإن لم يكن قد ارتكب تلك النقائص فن المحقق أنه ارتكب احداها أيا كانت

الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣ وفى الأدب الى أريد ك ٤ ب ٢

§ ١ - من حيث كونه جزءا من الفضيلة - يرجع هنا أرسطو الى الحق ولكنه يناقض نظرياته السابقة .

- كما أسلفنا القول - عند درس العدل يبرز عن الفضائل الأخرى فى الباب السابق .

§ ٢ - يخص نفسه بنصيب أكثر - هذه هي آية الظلم ، وكل رأى أرسطو الظلم هو مخالفة العدالة .



ما دام أنه استحق اللوم وأنه قد كشف عن فسوقه وظلمه . § ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم هو بوجه ما جزء من الظلم الكلي وظالم خاص جزء من الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون . § ٤ - زد عليه أن رجلين اقترفا الزنا فإذا لم يكن أحدهما يقصد من عمله إلا ما ينال من الكسب وقد ناله فعلا، وإذا لم يكن الآخر مدفوعا إلى فعله متفقا مالا إلا بدافع الشهوة خلافا للأول، فإن هذا الأخير أولى به أن يعتبر فاسقا من أن يعتبر مكتسبا من وجه خسيس، في حين أن الآخر وإن اعتبر رجلا ظالما مجرما فإنه على التحقيق ليس فُسقة لأنه من البين أن الربح وحده هو الذى كان رائده في فعلته . § ٥ - اليك ملاحظة أخرى هي أنه يمكن دائما إلحاق جميع الأفعال الظالمة الأخرى وجميع الجرائم إلى رذيلة خاصة بينها . مثال ذلك إذا زنى رجل ألحقت جريمته بالفجور، وإذا تخلى عن رفيقه في الحرب ألحقت بجريمته بالبلوى، وإذا ضرب أحدا ألحقت بالقضب، في حين أنه إذا ارتكب خطيئة لربح جرت إليه فإنه لا يمكن إلحاقها برذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاتها .

§ ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظالم - هذا هو الظلم بمئات الخاص متميزا عن الرذائل الأخرى كما يتميز المدل عن الفضائل الأخرى . وإن سبب الإيهام هنا هو أن معنى كون المرء ظالما ومعنى كونه مجرما في نظر القانون، هذان المعنيان في اللغة اليونانية يدل عليهما لفظ واحد مشترك . وكان حقا على الفلسفة أن تبدي هذا الخفاء ولكن أرسطو قد زاده خفاء . وهذا قد حق يصح أن يوجه إليه .

- الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون - يمكن المرء أن يكون ظالما دون أن يخالف أى قانون ومعنى .

§ ٤ - زد عليه - لا يرى أى نتيجة يريد أرسطو أن يستنتجها من المقارنة بين هذين السببين الخاطئين على ارتكاب الزنا . فإن القانون قد عصى على كلا الوجهين والاجرام في كليهما في أمين القضاة سواء . وقد يكون ممكنا في نظر الأدب أن يكون أحد المجرمين أخطأ من الآخر .

- على التحقيق ليس فسقة - على أن أرسطو لا يريد بهذه المثابة أن يعذره .

§ ٥ - رذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاته - قد يمكن أن تلحق هذه الخطيئة بالحرص الذى يصير هو نفسه في الواقع ظلما متى وقع على حساب الغير .

§ ٦ - ينتج من هذا جليا أنه يوجد خلاف الظلم التام العام ظلم آخر يكزه للأول مرادف له في الاسم لأن حد الاثنين جميعا يوجد في جنس واحد . وكلاهما في الواقع يتخصصان فيما يتعلق بالغير . غير أن أحدهما المرتبط بكل ما يتعلق بالشرف والثروة والسلام الشخصى وكل الأسباب التى من هذا القبيل إذا أمكن أن تتدرج تحت اسم واحد فليس الحامل عليه إلا اللذة الناتجة من ربح ظالم . أما الآخر فعلى الضد ينطبق بصورة عامة على جميع الأشياء عينها التى يتم بها على جهة عكسية الرجل الفاضل .

§ ٧ - يرى حيثئذ أنه يوجد عدة أنواع من العدل وأنه فضيلة خاصة من اللائق تميزها عن التفضيلة على المعنى الواسع لهذه الكلمة فلنخصص عن كتب ما هو العدل وما هى مشخصاته .

§ ٨ - قد حدّ الظالم بأنه هو غير القانونى والمضاد لقواعد العدالة أى

§ ٦ - غير الظلم التام العام - يريد أرسطو أن يقول "الجرمة العامة ضد القوانين" . "هذا هو بينه الأيها الذى نهى عليه .

- مرادف له - أما في اللغة بلخاذا أما في الواقع فلا ، فانه ليس فى لغتنا (الفرنسية) هذا الاشتراك . لأن فيها الجرمة مثيرة عن الظلم والخطيئة على وجه العموم .  
- على جهة عكسية - اضطررت أن أزيد هذه الكلمات التى يظهر لى أنها ضرورية للبيان والتى استخرج من عبارة أرسطو .

- الرجل الفاضل - ليس هذا هو الظلم بالمعنى الخاص بل هو الرذيلة فى كل عمومها .  
§ ٧ - يوجد عدة أنواع من العدل - وهى أعداد لواحد واحد من كل أنواع الظلم حسب نظرية أرسطو .

§ ٨ - هو غير القانونى - للعدل أساس آخرى غير القانون ما دام القانون نفسه مضطرا للعمود الى مبادئ أعلى .

البلاتر . وعلى هذا يكون العادل هو القانونى والمنصف . وحينئذ يكون النوع الأول من الظلم الذى سبق الكلام عليه آتفا هو الذى يتعلق بعدم القانونية . ٩ § — ولكن معنى عدم المساواة والكلم الأكثر ليا شئنا واحدا ، بل هما شديدا الاختلاف ، وإن أحدهما من الآخر لكالبجزء بالنسبة للكل ، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساو ولكن كل ما هو غير مساو ليس لذلك أكثر . وبالنسبة للظلم والظالم ليسا مماثلين لعدم المساواة وغير المساوى . وإن الحدين الأولين مختلفان كثيرا عن الحدين الثانيتين ، الأخيران جزآن والآثران كلان . حينئذ هذا الظلم الخاص الذى ينتج من عدم القانونية هو جزء للظلم التام ، وكذلك أى فعل يعينه من أفعال العدل هو جزء من العدل الكلى .

١٠ § — إذن إيفاء البيان يلزمنا أن نتكلم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين ، وعلى الظالم والعادل من هذه الجهة . ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنهما يتبسان بالفضيلة التامة ، وأنهما بالنسبة للغير أحدهما هو تعاطى الفضيلة المطلقة والثانى تعاطى الرذيلة . وقد يرى بوضوح أيضا كيف يلزم حدّ العادل والظالم من

— العادل هو القانونى — نتيجة لما تقدم ولكنه مع ذلك خطأ أيضا .

— النوع الأول من الظلم — يرى من هذا جليا إن الخلط الذى أتاه أرسطو إنما سببه اللغة الأخرقية .

— الذى سبق الكلام عليه آتفا — فى أول هذا الباب وفى الباب الذى قبله .

٩ § — كل ما هو أكثر هو غير مساو — والواقع أن غير المساوى يمكن أن يكون الأقل . ولكن لا يرى فإذا تنفع هنا هذه التفاصيل التى يقف عليها أرسطو .

— حينئذ هذا الظلم الخاص — هذا المبدأ الذى يبين عدة مرات لا يستخرج ضرورة مما تقدم وليس نتيجة له مهما كان حقا .

١٠ § — باعتبار أنهما يتبسان بالفضيلة التامة — تكرر لما سبق قوله فى أول هذا الباب .

حيث هذان الوجهان من النظر . وبالجمله فان أكثر الأفعال المطابقة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادئ الفضيلة الكاملة . فان القانون ينص على العيش تبعا للقواعد انحصاراً بكل فضيلة ، كما أنه يحظر الأفعال التي يمكن أن توحى بها كل رذيلة على حدها . § ١١ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ الفضيلة التامة الكاملة وينتجها هو من شأن القانون كما ثبتته جميع النصوص المثبتة في قوانين التربية العامة التي تعالج بها الشبيبة . أما من حيث معرفة ما اذا كانت قواعد هذه التربية التي يجب أن تجعل كل فرد فاضلاً على الاطلاق من اختصاص علم السياسة أو أى علم آخر فليسوف تناقش هذه المسئلة ، لأنه ربما لا يكون شيئاً واحداً بعينه أن يكون الرجل فاضلاً وأن يكون شيئاً حلّ مدنياً طلياً .

- أكثر الأفعال المطابقة للقانون - هذا حق ولكن مادام أرسطو يحدد هذه الملاحظة بأكثر الأفعال ، فاذن يوجد أفعال خاطئة من القانون دون أن تخرج بذلك من مبادئ الأدب .  
- تبعا للقواعد انحصاراً بكل فضيلة - ان سلطان القانون لا يمتد الى هذا الحد ، أو على القليل لا يستطيع في هذا الصدد إلا أن ينص نصراً عامة .  
§ ١١ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ - خطأ عظيم يقع من أن أرسطو يادى بدءه قد وضع السياسة فوق الأدب .

- جميع النصوص المثبتة في قوانين - مهما يفعل القانون فان جزاءاً عظيماً من الفرد بل أحسنه هو خارج عن حكمه بالضرورة . فليست القوانين بدون الأخلاق شيئاً مذكوراً .  
- فليسوف تناقش هذه المسئلة - راجع السياسة ك ٤ ب ١٤ وك ٥ وأيضاً في أكثر الأدب الى نيقوماخوس ك ١٠ ب ١٠

- شيئاً واحداً بعينه - قد ناقش أرسطو هذه المسئلة في السياسة ك ٣ ب ٢ ص ١٣١ من ترجيح الطبعة الثانية .

١٢٤ - ولكنى أعود الى العدل الجزئى وإلى العادل الذى يرتبط به من هذه الجهة . وأميز منه بديا نوطا أول هو العدل التوزيعى للكرامات والثروة ولسائر المزايا التى يمكن أن تقسم بين أعضاء المدينة ، لأنه يمكن فى توزيع جميع هذه الأشياء أن يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدنى وآخر . § ١٣ - وإلى هذا النوع الأول من العدل أضيف نوطا ثانيا وهو هذا الذى يرتب القيود القانونية للعلاقات المدنية وللعقود . وهنا أيضا يلزم التمييز بين نوعين فإن من بين العلاقات المدنية ما هو إرادى ومنها ما ليس كذلك . وأعنى بالعلاقات الإرادية مثلا البيع والشراء والعارية والكفالة والاجارة والوديعة والاستصناع ، وإنما إذا سميت عقودا إرادية فذلك لأن الواقع هو أن أساس جميع العلاقات من هذا النوع لا يتعلق إلا بإرادتنا . ومن جهة أخرى يمكن فى العلاقات اللاإرادية التفصيل . فمنها ما يقع على غير علم منا كالسرقة والزنى والتسميم ورشوة الخدم واختلاس السبد والقتل بالمفاجأة وشهادة الزور . ومنها ما يقع بالقوة الظاهرة كسوء المعاملات الشخصية وحبس الناس بغير وجه حق والسلاسل التى يقيد بها والموت والخطف والجروح التى تخلف العاهة والأقوال التى تخرج والسب المحرض .

١٢٥ - الى العدل الجزئى - أرميةارة أخرى الى العدل بالمعنى الخاص . ولكن أرسطولا يدرسه إلا من جهة الملكة على حسب ما ينظم علاقاتها مع الأحوال أو علاقات الأحوال بينهم . - العدل التوزيعى للكرامات - إنما المستور هو الذى ينظم كل هذه الفروق .

١٢٦ - يلزم التمييز بين نوعين - كل هذه التمايز حق ولكن أرسطولا يكاد يستعملها فيما سئل من نظريته التى تتبع من الفروض بموضع .

## الباب الثالث

النوع الأول للعدل - العدل التوزيعي أو السياسي يشبه بالمساواة - العادل هو وسط كالمساوي .  
العدل يقتضى بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما وشيئين يستدان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يستند بالاستحقاق الخاص للشخصين وذلك هي النقطة الصعبة - العدل الموزع يمكن إذن أن يمثل بنسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون دلي النسب التي قدرها الرياضيون .

§ ١ - ما دام أن طبع الظلم هو عدم المساواة وما دام الظالم هو غير المساوي فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوي وهذا الوسط إنما هو المساواة ، لأنه في كل فصل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل فالمساواة عمل أيضا . § ٢ - وحيث إذا كان الظالم هو غير المساوي فالعادل هو المساوي ، وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر واستدلال . وإذا كان المساوي وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره . § ٣ - ولكن المساواة تقتضى على الأقل حدين . وبنتيجة ضرورية أيضا يكون العادل وسطا ومساواة بالنسبة إلى شيء بعينه وأشخاص بأعيانهم . ومن حيث هو وسط فهو وسط لحدين بينهما هما الأكثر والأقل . ومن حيث هو مساواة فانه مساواة شيئين . وآخر من حيث هو وسط فانه يتعلق بأشخاص من قبيل بعينه . § ٤ - العادل يقتضى إذن بالضرورة

١ - الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ - الظلم هو عدم المساواة - ليس الخلقان متكافئين التكافؤ التام . وإن نظريات هذا الباب مذكورة في السياسة ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٤ من ترجى الطبعة الثانية .

§ ٢ - وسطا نظيره - وهذا هو ما يجمله فضيلة في نظرية أرسطو .

§ ٣ - العادل وسطا ومساواة - هذا هو التعريف التام للعادل تكون من جميع العناصر التي كشفها

على التوالى التحليل السابق .

كلها أربعة عناصر على الأقل . فان الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم في عدد الاثنين ، والأشياء التي فيها يوجد العادل هي اثنان أيضا . § ٥ - المساواة هي هنا كذلك بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء التي تكون فيها ، أعني أن النسبة التي بين الأشياء هي أيضا النسبة بين الأشخاص . فلذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغي أن تكون أنصباؤهم متساوية . ومن هذا تنشأ المنازعات والمطالبات متى لم يحصل مدعو المساواة على أنصباة متساوية ، أوحينا لم يكونوا متساوين ومع ذلك يأخذون أنصباة متساوية . § ٦ - وهذا نهاية في الوضوح لو نظر إلى استحقاق الأشخاص بدلا من النظر إلى الأشياء . فان كلا في القسمة ليوافق على أن العادل يجب أن يقاس بالاستحقاق النسبي للخصوم . غير أن كل الناس لا يتواضعون على ما صدقات الاستحقاق فان أنصار الديمقراطية يضعونه في الحرية لا غير ، وأنصار الأوليغارشية يضعون الاستحقاق تارة في الثروة وتارة أخرى في المولد ، وأنصار الأرستقراطية يضعونه في التفضيلة .

§ ٧ - على هذا حينئذ يكون العادل شيئا من المتناسب ، والتناسب ليس محدودا على التخصيص بالعدد في وحدته وفي تجزئته ، بل هو ينطبق على العدد على وجه

§ ٤ - أربعة عناصر - مضمها أرسطونيا على نسبة هندسية أو على نسبة حسابية .

§ ٥ - المنازعات والمطالبات - هذه الفرصة موضحة في السياسة حيث يكون لها أعظم أهمية ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٣ من ترجي الطبعة الثانية . ويمكن أيضا مراجعة عدة فقرات وعلى الخصوص ك ٧ ب ١ ف ١١ وك ٨ ب ١ ف ٧ ص ٣٦٧ و ٣٩٧ ، فالفكرة واحدة هنا وهناك والتجديد يكاد يكون كذلك أيضا .

§ ٧ - وفي تجزئته - يعني كما يشيهره الرياضيون . فان العدد المحدد (في الخارج) أعني المخالط للأشخاص والأشياء يمكن كذلك أن يكون تناسبا .

المعوم، لأن التناسب مساواة النسب وهو يتركب من أربعة حدود على الأقل .  
 § ٨ — بديا من البين أن التناسب المقطع مكوّن من أربعة حدود وما الأمر  
 في التناسب المتصل بأقل وضوحا . فان هذا الأخير يتخذ أحد الحدود كما لو كان هو  
 وحده مكوّنًا حدين ويكره مرتين . فيقول مثلا نسبة أ الى ب كنسبة ب الى ح .  
 حينئذ ب هو مكرر مرتين بحيث إنه بتكرار ب هذا تكون حدود النسبة في عدد  
 الأربعة أيضا .

§ ٩ — كذلك العادل يتركب من أربعة حدود على الأقل والنسبة هي واحدة  
 بينهما لأن التقسيم واحد بالضبط بالنسبة للأشخاص والنسبة للأشياء، وعلى هذا  
 حينئذ كما يكون الحد أ هو الى ب فالحد ح يكون الى د وبالتبادل كما يكون أ هو ح  
 يكون ب هو د وبالتبع أيضا مجموع اثنين من الحدود هو مناسب لمجموع الحدين  
 الآخرين وهو يحصل من جهة ومن أخرى جميع الحدين الذين فصلا عما يليهما . فاذا  
 رتب الحدود بينها تبعا لهذه القاعدة لحاصل الجمع يبقى عادلا تماما، وعلى هذا حينئذ الجمع  
 بين أ وح وبين ب و د هو نموذج العدل التوزيبي . وعادل هذا النوع هو وسط  
 بين أطراف لا تكون بدونه في تناسب بعد . لأن التناسب هو وسط والعدل هو دائما

§ ٨ — التناسب المقطع — أو المركب من أربعة حدود مختلفة . في التناسب المتصل لا يوجد  
 الا ثلاثة لأن حد الوسط مكرر مرتين أولا كتيبة ثم كقمة . يمكن أن يرى أن أرسطو يزيّد كثيرا  
 في هذه التفاصيل التي ليست إلا استطرادا .

§ ٩ — والنسبة هي واحدة بينهما — من طرف ومن آخرين الحدين الأولين وبين الحدين الآخرين .  
 — وبالتبادل — هذا هو إحدى تبديلات المحال الجائرة في كل تناسب .  
 — وبالتبع أيضا — خاصة أخرى للتناسب بالزيادة في الكم : مجموع الطرفين هو مساو لمجموع الوسطين .  
 — هو نموذج العدل التوزيبي — الجودة طويلة الوصول الى هذه النتيجة .



تناسبي . § ١٠ - يسمى الرياضيون هذا التناسب تناسبا هندسياً والواقع أن المجموع الأول في التناسب الهندسي هو للمجموع الثاني كما هو كل واحد من الحدين إلى الآخر . § ١١ - ولكن هذا التناسب الذي يمثل العادل ليس متصلاً لأنه ليس يوجد من جهة العدد حد واحد بعينه للشخص وللشيء . إذا كان إذن العادل هو التناسب الهندسي فالظالم هذا الذي هو ضد للتناسب . وهو يجوز أن يكون مع ذلك نارة بالأكثر ونارة بالأقل . وهذا هو الذي يجري في حقيقة الواقع ، فإن الذي يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ ، والذي يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يجب له . § ١٢ - ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالضرر لأن الضرر الأصغر بموازنته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعاً . والضرر الأصغر مفضل على الضرر الأكبر وما هو محل للتفضيل إنما هو دائماً النفع وكلما كان الشيء مفضلاً كان النفع أكبر .

§ ١٣ - هذا هو أحد النوعين اللذين يمكن التمييز بينهما في العادل .

§ ١٠ - المجموع الأول - يكون أضبط أن يقال ما دام الأمر بصدد التناسب الهندسي :  
« الحاصل الأول » .

- كما هو كل واحد من الحدين إلى الآخر - خاصة أخرى القسب - يظهر أن أرسلو ترجع هذه التفاصيل التي ربما كانت حديثة العهد في زمانه .

§ ١١ - ليس متصلاً - وهذا هو ما ينتج من القرض عيه ما دام أنه قد فرض ضرورة وجود أربعة حدود : شخصين وثمين النسبة بينهما واحدة .

§ ١٣ - أحد النوعين - هذا هو العدل التوزيعي . وسيمالج العدل القانوني في الباب التالي . ولقد إبان أغلاطون أيضاً أنه لا يوجد عدل اجتماعي بدون تناسب . ولكنه لم يلع على هذا المني كما ألح عليه أرسلو . راجع هذه المناقشة في القوانين لك ص ٣١٧ من ترجمة فكتيد كوزان .

### الباب الرابع

النوع الثاني للعدل - العدل القانوني والمعوض - لا ينبغي أن يجعل القانون أى اعتباراً لاشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسارة التي يسببها الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابي - بيان بالرسم -  
 حصل هذه النظرية العامة للعدل -

§ ١ - أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع ، وهو الذي يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء في العلاقات الإرادية أم في العلاقات اللا إرادية .  
 § ٢ - والعدل هنا يتمثل بشكل مغاير تماماً لشكله الأول . فان العادل الذي لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للمجموعة يجب دائماً أن يتبع التناسب الذي جثنا على تفصيله . فاذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصبة التي يدخل بها كل واحد . وعلى ذلك يكون الظالم أى مقابل العادل هو ما قد يكون مضاداً لهذا التناسب . § ٣ - والعادل في المعامضات المدنية هو أيضاً نوع من المساواة . والظالم نوع من عدم المساواة .  
 ولكن كل ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذي سبق بيانه بل تابعا لتناسب حسابي

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٤

§ ١ - العدل المعوض والوازع - زدت هذه الكلمات لزيادة اليان .

- الارادية واللا ارادية - ر . ما سبق ب ٢ ف ١٣

§ ٢ - الذي جثنا على تفصيله - معنى النسبة الهندسية التي فيها تكون الأشياء متناسبة بالنسبة الى

الأشخاص الذين توزع عليهم .

- الأنصبة التي يجلبها كل واحد منهم - نصيب الثروة ونصيب الشغل ونصيب الأهل الخ .

§ ٣ - لتناسب حسابي فقط - معنى يباقي الطرح لا بتجارج القسمة ، فان الأمر لم يعد بصدد

استحقاق الأشخاص .

قطع . فليس بهم مطلقاً أن يكون رجل نابه قد جرد رجلاً خامل الذكر من أمواله  
أو أن يكون خامل الذكر هو الذى جرد الرجل النابه . كذلك لا يهيم أن يكون  
الذى ارتكب الزنى هو رجلاً نابه الذكر أو رجلاً خاملاً . فان القانون لا ينظر إلا إلى  
الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة، وهو إنما  
يبحث فيما إذا كان الواحد جانباً وما إذا كان الآخر مجنئاً عليه وفيما إذا كان الواحد  
قد ارتكب أضراراً وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر . § ٤ — وبالتبعة يمتد  
القاضى أن يسوى هذا الظلم الذى ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متى كان الواحد  
قد ضرب وكان الآخر قد أحدث الضربات، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت،  
فان الضرر الواقع من جهة والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة، فيحاول  
القاضى بالعقوبة التى يحكم بها أن يسوى بين الأشياء بأن يميز أحد الخصمين من  
الرجح الذى ربحه . § ٥ — وإلى لأستخدام مع ذلك الألفاظ العامة التى اصطلح  
عليها العرف فى الأحوال التى من هذا القليل وإن كانت هذه التمايز ليست  
منطبقة بالضبط فى بعض الأحوال . وأقول الرجح فى صدد الذى قد ضرب  
والخسارة فى صدد الذى قد وقع عليه الإيذاء . § ٦ — غير أنه متى أمكن القاضى  
أن يقدر الخسارة الواقعة فريج الواحد ينقلب خسارة وخسارة الآخر تصير ربحاً .  
وعلى هذا فالمساواة هى الوسط بين الأكثر وبين الأقل . فالرجح والخسارة

— ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة — هذا حق بنصه وضه . ولكن التطبيق

يمكن أن يختلف كثيراً واعتبارات الأشخاص تستر مع الأسف سلطانها .

§ ٤ — هذا الظلم — يفسر هذا أرسطو فى عرض توضيح فكرته .

§ ٥ — اصطلح عليها العرف — فى لنتا (الفرنسية) هذه الألفاظ هى أقل تخصيصاً منها فى اللغة

الانجليزية . ومع ذلك اضطرت الى استعمالها .

أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أولهما بالأكثر والثاني بالأقل، فالأكثر في النفع والأقل في الضرر، هذا هو الربح وضد ذلك هو الخسارة أو الألم . والمساوى الذي يلزم الوسط بين أحدهما وبين الآخر هو ما نسميه العادل، وعلى جملة من القول فإن العادل الذي موضوعه تقويم الخطايا هو الوسط بين خسارة الواحد أو ألمه وبين ربح الآخر .

§ ٧ - من أجل ذلك قلنا وقعت المنازعات التحجج إلى القاضى . وما الذهاب إلى القاضى إلا الذهاب إلى العدل، لأن القاضى يشبه أن يكون العدل الحى الشخص .  
يحاء إلى القاضى الذى يمسك بين طرفى المختصمين ، بل قد يعطى القضاة أحيانا لقب المصلحين بين الخصوم كما لو كان محققا الحصول على العدل بمجرّد الحصول على الوسط القويم . § ٨ - فالعادل إذن هو وسط ما دام القاضى نفسه وسطا .  
والقاضى يسوى بين الأشياء . قد يمكن القول بأن القاضى - بصدده نصيب مقسوم إلى جزئين غير متساوين أكبرهما يربو على النصف - يقطع ما زاد ويوصله بالجزء الأصغر . ثم متى كان الكل مقسوما إلى قسمين متساوين تماما فكل واحد من المتراضين يعترف بأن عنده النصيب الذى يجب أن يؤول إليه ، أعنى أن المتراضين لهما كليهما نصيب مساو . § ٩ - غير أن المساوى هو الوسط بين النصيب الأكبر

§ ٧ - التحجج الى القاضى ... العدل الحى الشخص - سميرات جميلة حقيقة بجلال الموضوع .  
- لقب المصلحين - ولقد أحسن أرسطو بأن وضع لفظ " أحيانا " لأنه لا يمكن أن يوجد مصالحون حقيقيون أو محكومت في الواقع الا اذا رضهم الخصوم ، والمجرم لا يقبل العدل بل هو على العدم يبينه حتى يفتر من العقاب الذى يحشاه . ولا يكون التحكيم الا في القضايا المدنية .  
§ ٨ - والقاضى يسوى بين الأشياء - تكريرا قبل آقا .  
- فكل واحد من المتراضين يعترف - ان المتراض المحكوم عليه يكاد لا يترف البية بأن القاضى كان عنده الحقي .

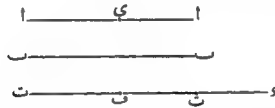
والنصيب الأصغر على نسبة حسابية . لهذا كان لفظ العادل في اللغة الإغريقية يكاد يكون مماثلا للفظ الذي يدل على القسمة المتساوية إلى قسمين وأنه يمكن تغيير حرف واحد من طرف ومن آخر حتى تكون الكلمات التي يدل على العادل والقسمة إلى اثنين والقاضي والذي يقسم شيئا إلى اثنين كلمات متشابهات تمام التشابه . § ١٠ - في شيئين تساويا إذا نزع من الثاني كمية معينة تضاف إلى الآخر، فاق الأول الثاني بضعف الكمية المضافة، لأنه إذا اقتصر على حذف هذه الكمية من أحدهما دون أن تضاف إلى الآخر، فالشيء الأول لا يفوق الثاني إلا بهذا الفرق مرة واحدة . وعلى هذا حينئذ يفوق النصيب المزد عليه بواحد نصف الشيء . وهذا النصف في دوره يفوق بواحد النصيب الذي منه نزع بعض الشيء . § ١١ - ومن هذا يمكننا أن نعلم ما يلزم نزع من هذا الذي عنده الأكثر وما يلزم رده على ذلك الذي عنده الأقل . يلزم أن يضاف إلى الحدة الذي عنده الأقل كل الكمية التي بها يفوقه النصف، وأن يُنقص من الحدة الأكبر كل الكمية الزائدة على النصف . § ١٢ - تكون ثلاثة خطوط  $ا ب و ت$  مساوية بعضها

§ ٩ - في اللغة الاغريقية - لقد توسعت قليلا في هذه النقطة لأجعل التقريب الذي يقطه أرسطو أكثر ظهورا . وان هذه المادلات الاشتقاقية غير مأمونة وقليلة الدقوق ولقد كان أولى بأرسطو أن يتركها الى "قرايتل" الذي ربما كان هو الذي أوحى اليه هذه المقاربة .

§ ١١ - ومن هنا يمكننا أن نعلم - هذه التماسيح نظريا أبسط ما يكون . وأما في العمل فالتقدير هو دائما صعب جدا . ومهما قال المرء في نفسه أنه يلزم الأخذ من هذا واعطاء ذلك فالتقياس دائما دقيق وغير مأمون .

§ ١٢ - تكون ثلاثة خطوط - اوضح هندسي محض لا يزيد شيئا على بيان الموضوع بل ربما ينقصه .

لبعض فن ا ا يحذف الجزء اى وإلى ت ت تضيف الجزء ت و فينتج أن الخط  
بتماه ت ت و يزيد على اى بالجزء ت و بالجزء ت و . وهو يزيد إذن أيضا  
على ب ب بمقدار ت و .



( قد يمكن أن يقال إن الأمر هو كذلك في جميع الفنون كما هو هنا في العدل،  
فإن الفنون لا تقوم لها قائمة إذا كان الفاعل في كل منها لا يفعل بمقدار معين  
وعلى صورة معينة، وإذا كان الشيء الذى يجب أن يقبل الفعل لا يقبله كذلك  
بمقدار معين وعلى صورة معينة ) . § ١٣ - أضيف الى ذلك أيضا أن اسم  
الربح واسم الخسارة اللذين نستخدمهما في التعبير إذ ندرس العدل قد أتيا من  
المعاوضة والعقود الاختيارية ، فحينما يكون للربح أكثر مما كان له من قبل فعبارة  
هذا أنه أفاد ربحا ، وعلى الضد حينما يلقى المرء أن له أقل مما كان فعبارة هذا أنه أصاب  
خسارة . وهذا هو ما يقع مثلا في معاملات البيع والشراء وفي جميع العقود التى ترك

- ( قد يمكن أن يقال ... ) - كل هذه الجمل التى وضعتها بين قوسين خارجة عن الموضوع وليس هذا  
معلما وإن كانت كل النسخ المخطوطة تثبتها والمفسرون اليونانيون عند تفسيرها يثبتون صحتها . راجع فما  
على الجملتين مكررة في الباب الثالث ف ٧

§ ١٣ - أضيف الى ذلك أيضا - هذا يتعلق بما سبق بيانه ولكنه لا يتعلق بما سبق آتيا مباشرة .  
ولا شك في أن المثلث تشويشا في هذه النقطة ، ومع ذلك فإن أرسطو يحاول أن يبرر من جديد التعابير التى  
أتى بها في الفقرة الخامسة .

القانون فيها للتعاقدين الحرية التامة . غير أنه حينئذ لا يكون للره أكثر ولا أقل مما كان له ويتبقى الأشياء على ما كانت عليه من قبل فيقال إن كل واحد له ماله وإنه لا أحد خسر خسارة ولا أُنَادَ ربحاً .

§ ١٤ - وعلى جملة من القول فالعادل هو الوسط القيم بين ربح ما وبين خسارة ما في العلاقات التي ليست إرادية وأنه ينحصر في أن يكون لكل واحد نصيبه المساوي من بعد كما هو من قبل .

§ ١٤ - فالعادل هو الوسط القيم - في العدل المتوخى والوازع .

## الباب الخامس

المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ الفيتاغورسين - قاعدة المثل بالمثل التناسبية في إسداء المعروف هي رابطة الجمعية - قاعدة المداوضة : مركز العلة في جميع العقود الاجتماعية ، وإن مركز العلة هذا باعتبارها مقياس كل شيء . إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل والقلم .

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص يظهر لبعض الناس أنه الوسط المطلق . وذلك هو مذهب الفيتاغورسين الذين حدوا العادل بأن قالوا بصورة مطلقة "أن يرد المرء للغير ردا تاما ما وصله منه" ولكن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعى ولا مع العدل المتوزع . § ٢ - ومع ذلك يزعمون ويلجون أن القصاص إنما هو عدل "رادايت" :

"أن يحتمل المرء ما قد فعل ، ذلك هو العدل الحق"

§ ٣ - غير أنه يوجد من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب ، مثال ذلك إذا كان هذا الذى أحدث الضربات هو القاضى فإنه لا ينبغي أن يضرب هو أيضا ، وإذا كان على ضمة ذلك رجل ضرب القاضى فإنه لا يكفى أن يضرب . بل يلزم أيضا أن يعاقب ويجب زيادة على هذا أن يفترق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت

- الباب الخامس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أويديم ك ٤ ب ٤

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص - اضطرت إلى أن أعني هاتين الكلمتين لتسهيل تارة الكلمة الوحيدة التى استعملها المتن .

- وهذا هو مذهب الفيتاغورسين - الذين قد ألجأوا مع ذلك أيضا فى مسئة العدل النسبى .

- أن يحتمل المرء ما قد فعل - لا يعرف من قائل هذا البيت الذى ينسبه بعض القصرين إلى "هيزيود" وهو مع ذلك لا يوجد فى مؤلفاته .

§ ٣ - من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب - وليس أهمها الحالات التى يذكرها أرسطو .



الجرمية قد وقعت عمدا أو خطأ . § ٤ - على أنى أعترف بأنه في جميع المعاملات العادية التي يتداولها أهل المدينة بينهم هذا النوع من العدل، أعنى المبادلة التناسبية والتي ليست متساوية بالضبط، هو عين رابطة الاجتماع . إن الدولة لا تقوم إلا بتبادل المنافع هذا . وهو الحامل لكل واحد على أن يؤدي مع التناسب ما قد قبل . وفي الواقع من الأمر أحد الشئيين لازم: إما أن يبحث عن دفع الشر بالشر وإلا فالجمعية ضرب من الاستعباد إذا لم يتمكن المرء فيها من دفع الشر الذي أصابه، وإما أن يبحث عن مقابلة الخير بالخير وإلا لما وجد تبادل المنافع بين سكان المدينة مع أن هذه المعايضة في المنافع هي قوام الجمعية . § ٥ - وهذا يوضح لنا أيضا لماذا وضع هيكل الألفاف في آمل أحياء المدينة بالناس لأجل أن يجعل الناس على أن يؤديوا إلى كل منهم ما آداه إليهم من المنافع فإن ذلك هو خاصة اللطف . يلزمك أن تصنع المعروف في دورك مع ذلك الذي صنع بك المعروف ثم يجب عليك أن تأخذ نفسك بأن تبدى معروفًا جديدًا تسديه إليه .

§ ٤ - هو عين رابطة الاجتماع - تلك هي نظريات حق كل الحق وإنسانية كل الإنسانية استمارها أرسطو من أغلاطون وسدحا بحدود أضيق ووضعا أكثر من مرة في السياسة . وإن هذه النقطة مذكورة فيها . ك ٢ ب ١ ف ٤ ص ٢٢ من طبعي الثانية .

- الشر بالشر - يعني أرسطو بالطرق القانونية من غير شك .

- ضرب من الاستعباد - بدون العدل الاجتماعي يصبح الطيور عيدا للثيئين أو تُبدل الجمعية حربا مستديمة .

§ ٥ - هيكل الألفاف - في المعنى ما في القفص من مسمة الادعاء .

- خاصة اللطف - يجب لآظها والمعنى أن يضاف إليه "وهرقان الجبل" .

٦٩ - يمكن تمثيل هذه المبادلة التناسية للنافع بشكل مربع توجه حدوده المتقابلة الى اتجاه القطر ولكن مثلا المعيار ١ وصانع الأحذية ب والبيت ح والحذاء و . على هذا المعيار يقبل من صانع الأحذية العمل الخاص به وفي مقابلة هذا يدفع اليه العمل الذي يعمل به هو . فاذا كان حيثنذ بين الخدم المتبادلة مساواة تناسية ثم وجدت فيها مقابلة المثل بالمثل في المنفعة ، كان الأمر على ما قد ذكرت ، وإلا فلا مساواة ولا ثبات لهذه الروابط ، لأنه ما دام أنه يمكن أن صنيح أحدهما يساوى أكثر من صنيح الثاني فيلزم بالضرورة إرجاعهما الى المساواة . ٧٩ - وهذه القاعدة تثنى في جميع الفنون فان هذه الفنون تكون مستحيلة إذا كان الفاعل الذي يجب أن ينتج لا يفعل بمقدار ما وعلى صورة ما من جهة ، ومن جهة أخرى إذا كان الذي يجب أن يقبل الفعل ويستهلكه لا يقبل هذا الفعل بمقدار معين وعلى صورة معينة . والواقع أنه لا معاملة ممكنة بين عاملين متساويين ، بين طيبين مثلا ، ولكن المعاملات المشتركة ممكنة بين طيبين وبين مزارعين مثلا وعلى العموم بين أناس مختلفين ليسوا متساوين وأنه يلزم التسوية بينهم قبل أن يتعاقدا .

٨٩ - على هذا حيثنذ يلزم دائما أن تكون الأشياء التي تحصل عليها المعاوضة

٦٩ - بشكل مربع - سرف آخر في استعمال الهندسة ومع ذلك فان أرسطو لم يذهب هنا بهذه المقارنة بعيدا لتكون مفيدة ، ولا يدري لماذا رجع اليها .  
 - على ما قد ذكرت - يعني أن تكون الجمعية حصة الأثريين والنظام وأنها تستطيع البقاء .  
 ٧٩ - وهذه القاعدة تثنى ... - راجع ما سلف في الباب السابق ف ١٢ تجد هذه الجملة . ولكن يظهر أنها هنا في موضعها .

- بين طيبين - من حيث كونهما طيبين .

٨٩ - على هذا حيثنذ - التفاصيل الآتية مهمة جد الأهمية والأفكار محكمة غاية الاحكام . ولكن يظهر أن نظرية العملة هذه هي استطراد في هذا الموضع ويمكن مراجعتها بالتطويل في السياسة ك ١ ب ٣ ف ١١ ص ٣٠ وما بعدها من ترجيح الطبعة الثانية .

قابلة للمقارنة على نقطة ما فيها بينها وهنا محل العملة . فانه يمكن أن يقال إن العملة ضرب من الوسيط أو من الوسيط ، فانها المقياس المشترك بين جميع الأشياء ، وبالنتيجة تقوم الثمن العالي للواحد كما تقوم الثمن الواسط للآخر . فهي تبين كم حذاء يلزم لتساوى قيمة بيت مثلا أو قيمة مواد غذائية تستهلك . فيلزم إذن بين المعار وصانع الأحذية عدد من الأحذية معلوم لتساوى ثمن البيت أو عدد معلوم من الأحذية ثمن الأغذية . وبدون هذا الشرط فلا معاوضة ولا اجتماع ممكنان ، ولا تحقق لأحدهما ولا للآخر إذا لم يمكن البتة الوصول الى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء .

§ ٩ - أكرر أنه يلزم على ذلك إيجاد مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء ، غير أن الحاجة التي بنا بعضنا لبعض هي في الحقيقة الرابطة المشتركة التي هي ملاك الجمعية . فإذا لم يكن بالناس من حاجات البتة أو لم يكن لهم حاجات متشابهة فلا معاوضة بينهم أو على الأقل لا تكون كما هي . ولكن العملة بمواضعة اختيارية قد صارت بوجه ما آلة الحاجة وعلامتها . وتذكارا لهذه المواضعة أعطى للعملة في اللغة الإغريقية اسم مشتق من اللفظ المال على القانون ، لأن العملة لا توجد في الطبيعة ولا توجد إلا تبعا للقانون وفي قدرتها أن تغيرها وأن نصيرها عديمة النفع إن شئنا .

§ ١٠ - حينئذ لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تسوى الأشياء سلفا وتكون علاقة الزارع مثلا بالحذاء هي أيضا علاقة عمل أحدهما بعمل الآخر . ولكنه

§ ٩ - الحاجة التي بنا ... - لقد أيد أرسطو دائما بحق أن الانسان كائن اجتماعي بالطبع .

- اسم مشتق - اضطرت الى أن أتوسع هنا في نص المتن لأن لنتا (الفرنسية) لا تسمح بالتقريب الاشتقاقي الذي يصنعه أرسطو بين الكلمتين اللتين يستعملهما . ولشدة ما يحتمل أن هذا التقريب مضبوط .

- وأن نصيرها عديمة النفع - راجع السياسة في الوطن الذي آتيت هل ذكره أمّا .

لا يلزم اشتراط علاقة تناسب متى كانا قد اتما المعايضة بينهما وإلا كان لأحد الطرفين دائما أكثر من الآخر الوحدتان اللتان كنا نتكلم عليهما آنفا . لكن متى كان لا يزال عند كليهما ماله فهما إذن متساويان وهما في شركة حققة ، لأن هذه المساواة يمكن أن تتقرر بحض اختيارهما . فليكن الزارع <sup>١</sup> والغذاء الذي ينتجه ث والحداء ث وعمله الذي وصل الى حد المساواة ، فإذا كانت مبادلة المنافع لا توجد بالقيود التي ذكرناها فليس هناك اشتراك بين الناس . § ١١ - وإن ما يثبت أنها هي الحاجة وحدها التي تقرب بين طرفي المتعاقدين وتجعل منهما كوحدة هوائية متى كان رجلان لاجابة بأحدهما الى الآخر كلاهما أو أحدهما فقط فانهما لا يأتیان المعايضة ، كما أنهما مدفوعان لاتيانها متى كان أحدهما في حاجة الى ما عند الآخر . فإذا كان في حاجة الى البذير مثلا فانه يعطى عوضا منه القمح الذي عنده والذي يمكن أخذه ، فيلزم إذن أن يسوى بين الشئيين من الجهتين . § ١٢ - غير أنه إذا لم يكن المرء في حاجة الى شيء في الحال فان ما يحفظه تحت يديه من النقود شبه كماله تكفل إنكان المعايضة في الاستقبال متى مست الحاجة ، لأنه يلزم أن يكون هذا الذي يعطى النقود حينئذ على ثقة من أن يجد المقابل مما سيطلبه . ومع ذلك فالعملة نفسها خاضعة للتغيرات حينها ، فهي لا تحفظ دائما قيمة واحدة ولأن قيمتها أثبتت من قيم الأشياء

§ ١٠ - كنا نتكلم عليهما آنفا - ر . الباب السابق ف ١١

- في شركة حققة - لأن لكل منهما حاجة بالآخر في المعايضة المخصوصة التي يشرعان فيها .

- فليكن الزارع ١ - ان استخدام هذه الصيغ الحرفية تضائق الفكرة بوضوح عن أن تساعدنا .

§ ١٢ - إذا لم يكن ... في الحال - يطول الاستطراد شيئا فشيئا . وهذا هو من الاقتصاد السياسي وليس من علم الأخلاق . وان أرسطو ليسرف في السهو عن أن موضوعه في هذا الباب إنما كان تنفيذ نظرية القياغوزيين على القصاص الذي هو في منفيهم للشكل المطلق للعدل .

التي هي تمثل قيمتها وأقل منها تقيراً . حيث لا يلزم أن يوجد هويام عام للأشياء لأنه بهذا وحدة تكون المعاوضة ممكنة على الدوام . فإذا وقعت المعاوضة فهذا عينه يكون الاجتماع والتجارة . وبضرورة العملة مقياساً عاماً تقاس به جميع الأشياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر تكون العملة هي المستوى بين كل الأشياء . على ذلك بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية ، وبدون مساواة لا معاوضة ، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة . وفي الواقع لا يمكن أن أشياء مخالفة بعضها لبعض إلى هذا الحد يكون بينها مقياس مشترك . غير أن من المحقق أنه يمكن عند الحاجة الوصول بلا كبير عناء إلى قياسها كلها على قدر الكفاية . § ١٣ - وإذن يلزم أن توجد وحدة للقياس ولكن هذه الوحدة تحكي واصطلاحية . إنها تسمى العملة . كلمة لها في الإغريقية المعنى الاشتقائي الذي ذكر وهي تجعل كل شيء ممكن القياس نسبياً لأن كل شيء بلا استثناء يقاس بوساطة العملة . فتكن داراً عشرة مناجم ب و س ر ث وليكن أ نصف ب أعني أن الدار تقوم بخمسة مناجم أو تساوي خمسة مناجم ونفرض أيضاً أن السريث لا يقوم إلا بشرب . على هذه المعلومات يرى بسهولة كم يلزم من السرر لتساوي الدار أي أنه يلزم خمسة ، فليفهم أن المعاوضة كانت قبل أن توجد العملة على هذه الطريقة أي مبادلة عرض بعرض لأنه لا يهم أن خمسة أسرة تبادل بدار أو بأى شيء آخر تكون له قيمة خمسة الأسرة .

§ ١٤ - حيث لا يرى بناء على جميع هذه الاعتبارات ما هو العادل وما هو الظالم .

§ ١٣ - إنها تسمى العملة - تكرير لما مر .

- فتكن داراً - طرف آخر في الصيغ الحرفية .

§ ١٤ - حيث يرى - نتيجة كان يمكن الحصول عليها مباشرة وأسرع من ذلك كثيراً .

ومنى تعينت هذه النقط يرى أيضا أن العادلة الشخصية أى المزاولة الشخصية للمدل هى وسط بين ظلم مرتكب وبين ظلم محتمل . فمن جهة أن واحدا عنده الأكثر والآخر عنده الأقل . غير أنه إذا كان المدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المتقدمة ، ذلك لأن مركزه الوسط فى حين أن الظلم مركزه فى الطرفين . § ١٥ — فالمدل هو الفضيلة التى تجعل على أن يسمى عادلا الانسان الذى يتعاطى العادل فى سلوكه باختيار عقلى حر والذى يعرف كذلك أن يجرى على نفسه بالنسبة للخير وأن يجرى بين أشخاص آخرين ، والذى يعرف أن يعمل لا على طريقة أن يعطى نفسه أكثر وجاره أقل إذا كان الشيء نافعا وعلى العكس إذا كان ضارا ، بل الذى يعرف أن ينصف غيره من نفسه إنصافا مساواة تناسبية كما لو كان يقضى فى خصومات الأختيار .

§ ١٦ — أما الظلم فهو بالضبط ضد لكل ذلك بالنسبة للظالم . الظالم هو الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل مما فى كل ما يمكن أن يكون نافعا أو ضارا ولا يقيم وزنا للتناسب أبدا . وعليه فالظالم هو إفراط وتفريط مما لأنه بلا انقطاع فى الإفراط أو فى التفريط بالنسبة الى الشخص نفسه ، لأنه اذا كان الشيء طيبا فالرجل الظالم يأخذ لنفسه قسما عظيما ويأثم بالإفراط ، ومنى كان ضارا يأثم بالتفريط إذ يأخذ لنفسه منه أقل مما يستطيع وبالنسبة للآخرين . ذلك بان هذه الميول هى على العموم بعينها فى الحالىين . إن الرجل الظالم دون أن يهتم بالثبته بالقواعد العادلة للتناسب يقضى

— الظلم هو فى الطرفين — فى حين أن الطرفين فى الفضائل الأخرى كالتواضع . فأسطر حيثى يظهر عيب نظريته العامة على القضية .

بالمصادفة وحسباً يميني، كما لو كان الشأن في الظلم أن الضرر الأقل ليس في احتماله  
والأكبر في اتيانه .

§ ١٧ - تلك هي الاعتبارات التي كنت أريد ذكرها على العدل والظلم وعلى  
طبيعة كليهما وعلى الظالم والعدل أيضاً على وجه العموم .

§ ١٦ - الضرر الأقل ... ليس في احتماله - مبدأ أفلاطوني . راجع "الفرغياس" ص ٢٨٤ من  
ترجمة فكتور كوزان .

### الباب السادس

- في أركان الظلم والجريمة وشروطها - يجوز أن يرتكب الإنسان جناية دون أن يكون جانبيا مطلقا - في السدل الاجتماعي والسياسي - في القاضى المدنى ولا ياته السابعة وثوابه الشريف - حق الأب والسيد لا يمكن أن يخطئا بالحق السياسى - بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسى .

§ ١ - لما أنه من الممكن أن الذى يرتكب ظلما أو جناية لا يكون بعد ظالما أو جانبا تماما يمكن أن يتساءل عن النقطة التى فيها يكون الانسان على الحقيقة ظالما ومذنبا فى كل نوع من الظلم، مثال ذلك سارق زان قاطع طريق؟ أفلا ينبغي هنا أى تفريق بحال من الأحوال؟ إذن رجل زنى بأمرأة وهو يعلم حق العلم ما هى عليه ولكن بدون أى سبق إصرار وتكون الشهوة هى التى جرت به الى هذا . § ٢ - لاشك أنه اقترف جناية ولكنه ليس جانبيا حقا . وعلى هذا القياس يجوز أن لا يكون لصا مع أنه قد سرق، ولا زانيا ولو أنه قد ارتكب الزنى . وكذلك الحال فى سائر أنواع الجرائم .

- الباب السادس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أريديم ك ٤ ب ٦  
§ ١ - لما أنه من الممكن - ينى أرسطو أنه يمكن ارتكاب فلة آتمة دون أن يكون الفاعل آمنا تماما . وإن المادة وحدها وضير الاجرام هما ركزا سوء الخلق . وهذا يتج من نظرية الفضيلة التى فيها آثار العادة بحق أهمية عظيمة . راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ٤  
- ومذنبا - زدت هذا القفظ لأن « ظالما » ما كانت تكفى وحدها .  
- إذن - هذا يعود على السؤال الأول لا على الثانى مادام أن أرسطو يؤيد أنه لا بد من تقدير الظروف والنيات . على أن فى مذهب الرواقيين الذى هو أشد لا يراى قبول أمثال هذه الفروق بل كل الخلفيات مؤثرة على السواء ويجب المقاب عليها . هذا غلط .  
§ ٢ - يجوز أن لا يكون لصا - لانه ليس له عادة السرقة ولا هو يريد هذه العادة . ولكن على حسب طبع الجرمية خطية واحدة تكفى لتوقيع العقوبة وتبريرها .



§ ٣ - ذكرنا سبق ما هي العلاقة بين القصاص أو المعاملة بالمثل وبين العدل . غير أننا لا ننسى أن ما يبحث فيه هنا إنما هو العدل المطلق والعدل الاجتماعي معا . أعني العدل مطبقاً على أناس يشتركون في حياتهم ليحققوا استقلالهم والذين هم أحرار متساوون إما تاسيها وإما شخصياً وإما عدداً . وبالنسبة كما كانت أموالهم ليست مكفولة لهم فلا عدل اجتماعي بالمعنى الأخص عندهم بين بعضهم والبعض . بل هناك فقط عدل كيفما اتفق يشبه قليلاً أو كثيراً . لأنه لا عدل إلا حيث يوجد قانون يفصل بين الناس . ولا قانون إلا حيث يكون الظلم ممكناً ما دام الحكم هو الفصل بين العدل والظلم . وحيث يكون الظلم ممكناً قد يمكن أن تقع أفعال ظالمة ، لكن حيث ترتكب الأفعال الظالمة فليس هناك دائماً ظلم حقيقي أى فعل إساءة المرء إلى نفسه منافع حقيقية أكثر مما ينشئ له وأضراراً حقيقية أقل مما يجب عليه احتمالها .

§ ٤ - ذلك هو الذى يعملنا لا نُسند السلطان إلى الشخص بل إلى العقل ، لأن الشخص صاحب السلطان سرعان ما لا يعمل إلا لنفسه وحده ولا يتأخر عن أن يصير

§ ٣ - ذكرنا سبق - في الباب السابق ١

- العدل المطلق والعدل الاجتماعي - هذه المناقشة لا رابطة بينها وبين السابقة التي تركها قبل تمامها . بل بالأولى تعود على المناقشة التي كان قد بدأها من غير أن يستغنى في الباب السابق .

- والذين هم أحرار متساوون - هذه المبادئ الشريفة هي التي وضعها أرسطو في كل سياسة . ولكن لسوء الحظ ما كان القدماء يطبقونها إلا على المدنيين ويمشون منها بعيداً .

- عدل كيفما اتفق - لا توجد جمعة أياً كانت مبلغها من الرأفة تستطيع أن تستغنى عن العدل أو بالقليل مظاهر العدل .

- الحكم هو الفصل - هذه الجملة توجد بينها تقريباً في السياسة ك ١ ب ١ آخر الصحيفة ٩ من ترجيح الطبيعة الثانية .

- فليس هناك دائماً ظلم حقيقى - هذه المسئلة التي وضعت في أول الباب .

طاغية. لكن القاضي أودع السلطان هو حارس المدل وإذا كان حارس المدل فهو أيضا حارس المساواة. فلا يخطر بباله البتة فيما يخصه أن يسند إلى نفسه أكثر مما له مادام أنه عادل ولا يختص نفسه البتة بنصيب أكبر في المنافع التي هي للتقسيم إلا إذا قضى التناسب بأن يستحق في الواقع أكثر من سواه. وكل هذا يمكن القول بأنه على هذا المعنى يمثل للغير. وهذا هو الذي حملني على القول بأن المدل نعمة وفضيلة تخص الأسيار أكثر من اختصاصها بالشخص نفسه كما وضعنا ذلك فيما مضى.

§ ٥ - حيثئذ يستحق القاضي مكافأة يجب أن يعطاها وهذه المكافأة هي الشرف والاعتبار. وأجلد بأولئك الذين لا يكتفون بهذا الأجر الشريف أن يكونوا طغاة.

§ ٦ - حق السيد وحق الأب لا يندجان في الحقوق التي تكلنا عليها ولكنهما يشبهانها. يفهم في الواقع أنه لا يوجد ظلم بمعنى الكلمة ممكن في حق من تملك. وإن ملك يمين الرجل وولده ما دام ليس له من العمر إلا سن معلومة وليس بمعزل عن أبيه مما يحزه منه. وما كان امرؤ يريد مع الروية الاضرار بنفسه. لذلك لا ظلم من المرء في حق ذاته. حيثئذ فلا شيء هنا من المدل ولا من الظلم الاجتماعي

§ ٤ - وهذا هو الذي حملني على القول - راجع ماسبق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٥

§ ٥ - هي الشرف والاعتبار - قال أرسطو فيما سبق ك ٤ ب ٣ ف ٦ عند الكلام على المرء. إن التكريم هو أسمى مكافأة في طاعة الناس للاعتراف بفضل أفعالهم وأحليتهم وهي التي يطمعون فيها لأنفسهم.

§ ٦ - من تملك - هذه هي تنبيهة نظريات أرسطو على الرق، ولكن من الباطل في الواقع أن يمكن على هذا المعنى أن يكون محض مملوكا لشخص آخر، فإن السيد مهما قال أرسطو يمكن أن يكون ظالما في حق جده والوالد في حق ولده.

- بجزءه - هنا ترك الفيلسوف قسمة تتحدع بمباراة مجازية. راجع السياسة ك ١ ب ٣ ف ٢٠ ص ٢٢ من ترجمات الطبعة الثانية.

والسياسي . فالعدل السياسي لا يوجد إلا بنصوص القانون ولا ينطبق إلا على الناس الذين يجب بالطبع أن يحكمهم القانون . وهؤلاء الناس هم أولئك الذين في مساواتهم يمكن أن يتناوبوا الحاكمية والطاعة . من أجل ذلك كان هذا النوع من العدل أكثر انطباقا على الزوج بالنسبة لزوجته منه على الوالد بالنسبة لأولاده أو على السيد بالنسبة لما ملكته يمينه . وإن العدل الذي يسير الأرقاء والأولاد إنما هو العدل المتزلي الذي يختلف هو أيضا عن العدل السياسي والمدني .

- العدل المتزلي - واجع السياسة ك ١ ب ١ و ٢ و ٥

## الباب السابع

في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز ما هو طبيعي وما هو قانوني محض —  
الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل حلا للغير من القوانين الإنسانية — يوجد تحت  
كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة — التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم .

§ ١ — في العدل المدني وفي القانون السياسي يمكن التمييز ما هو طبيعي وبين  
ما هو قانوني محض . فما هو طبيعي إنما هو هذا الذي له قوته ذاتها حيثما كان وليس  
تأبها البتة للقوانين التي يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر . وما هو قانوني محض هو  
ذلك الذي يمكن مبدئياً أن يقع على صورة أو أخرى مضادة لها بلا فرق وعلى سواء .  
غير أنه تزول عنه هذه السوائية متى نصه القانون . مثال ذلك أن القانون يأمر  
بجمل فدية الأسرى أو أن تذبح معزى قربانا للشترى لا نسيجة . وعلى هذا النحو جميع  
النصوص الخاصة بالأفراد، فللقانون أن يأمر بتقريب القربان الى "برازيداس" .  
وذلك هو الشأن في كل ما توجه الأوامر العالية الخاصة . § ٢ — من الناس  
من يرى أن العدل في كل صورة بلا استثناء له خاصية قابلية التغير . وعلى رأيهم  
يكون ما هو طبيعي حقاً غير قابل للتغير له قوته عينها وخواصه ذاتها حيثما كان . على

— الباب السابع — في الأدب الكبير ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أريديم ك ٤ ب ٧

§ ١ — في العدل المدني وفي القانون السياسي — لا يوجد في المتن الاكالة واحدة .

— ما هو طبيعي... قانوني محض — تمييز عميق وبسيط يطل جميع ضلالات الفلسفات بين الذين يظنون العدل  
لا يتفق الا بالقانون .

— أن تذبح معزى — لقد اختاراً وسطاً من عدد الامثلة النافذة .

— الى برازيداس — وهو قائد لقدموني هلك في حرب بيلو پونيز يا . وان القانون كان في استطاعته  
أن يأمر بتقريب القربان الى أحد أفراد الناس .

§ ٢ — العدل في كل صورة بلا استثناء — تراجع هذه المناقشة في "غريغاس" لأفلاطون ومقدمة فلقليس

ذلك فإننا نحرق في بلادنا كما نحرق في بلاد فارس سواء بسواء في حين أن القوانين الإنسانية والحقوق التي تقرها هي في تغير مستمر . § ٣ - هذا الرأي ليس صحيحا كامل الصحة بالضبط ولكنه مع ذلك صحيح بجزئه . بالنسبة للألمة ربما لا يكون شيء من هذا التغير والانتقال ، ولكن بالنسبة لنا توجد أشياء عرضة للتغير مع أنها طبيعية . ومع ذلك فالكل ليس متغيرا ويمكن التمييز بحق في السبل المدني والسياسي بين ما هو طبيعي وما هو ليس كذلك . § ٤ - ومع التسليم بأن كل شيء هو متغير في هذا . فإن من بين الأشياء التي يمكن أن تكون أيضا على خلاف ما هي عليه ما قد يمكن فيها التمييز بوضوح بين التي هي متغيرة بطبيعتها وبين تلك التي دون أن تكون متغيرة بطبيعتها لا تصير كذلك إلا بفعل القانون أو الاصطلاحات . وهذا التمييز يمكن أن يوافق كذلك تمام الموافقة أشياء أخرى العدل ، وبهذه المثابة اليد اليمنى فهي بالطبع أكثر استعدادا لخدمتنا مع أن كل الناس يستطيع أن يصير أعسر يسرا . § ٥ - وإن الشأن في نصوص العدل المبينة على المواضعات والمنفعة كالشأن في المقاييس التي تصدر بها الأشياء . فإن مكاييل النيد والحنطة ليست في كل مكان متساوية الأحجام . وإنها في كل مكان على السواء أكبر

§ ٣ - فالكل ليس متغيرا - كان يمكن أرسطو أن يتخذ تعريفا أحد من هذا وأطلع . فان سقراط قد وضع الأديب مبادئ ثابتة على الإطلاق . وفي الواقع أن أرسطو هو في هذه النقطة على رأى أساتذته أفلاطون . § ٤ - التي هي متغيرة بطبيعتها - يظهر أرسطو في هذا المقام بالتسليم بالرأى المضاد ، لكنه في الحقيقة لم يسلم في شيء . بل هو يريد دائما ويبحث أن من الأشياء ما هو غير متغير بالطبع أو عبارة أخرى مبادئ . - وبهذه المثابة اليد اليمنى - مثل لا جدال فيه ولكنه يكاد لا يتعلق بالموضوع . ولقد افترق بعض المفسرين أن أرسطو كان يريد هنا أن يتخذ أفلاطون الذي يقر أن الذين هما بالطبع في المهارة على سواء . القوانين ك ٧ ص ١٧ من ترجمة كوزان .

§ ٥ - وإنها في كل مكان على السواء ... - الفكرة هنا ليست واضحة كل الوضوح . فان المقاييس إذا كانت متحدية فليست بعد مقاييس .

حيث يُشترى وأصغر حيث يُباع . كذلك الحال في الحقوق التي ليست طبيعية بل إنسانية محضة فانها ليست البتة متماثلة في كل مكان . كذلك الدساتير ليست متماثلة مع أنها لا يوجد فيها إلا دستور واحد يكون في كل مكان طبيعيا وذلك هو خيرها . § ٦ - ولكن كل واحد من الأوامر العالية وكل نص من نصوص العدل على الخصوص كالمعاني العامة بالنسبة للمعاني الخاصة . إن الأحداث الواقعة يمكن أن تكون كثيرة العدد جدًا ومع ذلك كل قانون من القوانين التي تنطبق عليها هو واحد لأن المساعدة عامة . § ٧ - يلزم تفرير فرق آخر أيضا بين الظالم القانوني والظالم مأخوذا على إطلاقه وبين العادل القانوني والعادل المطلق . فالظالم بمعنى الكلمة هو ما هو كذلك بالطبع وهو أيضا ما يصير كذلك بنص قانوني . فان ذلك الشيء بينه بعد أن قُبل أو بعد أن ارتكب يصير فعلا ظالما قانونا، أما قبل أن يرتكب فانه ليس فعلا ظالما قانونا بل ليس الا ظالما في ذاته . ويمكن أن يقال هذا بالنسبة للفعل العادل سواء بسواء . فغير أنه في اللغة العامية يطلق اسم الفعل العادل على ذلك الحدث الذي هو عادل ويطلق اسم فعل العدل على التقويم القانوني الذي يقوم أود الفعل الظالم الذي ارتكب .

وسندرس فيما بعد لكل جلس جنس من هذه الأجناس طبيعته وعدد أنواعه والأشياء التي تتعلق به .

- وذلك هو خيرها - راجع في السياسة ك ٤ و ه نظرية الدستور الكامل ص ١٩٥ وما يليها من ترجيح الطبيعة الثانية .

§ ٦ - ولكن كل واحد من الأوامر العالية - الفكرة صحيحة ولكن لا ارتباط لها بالباقيات .

§ ٧ - معنى الكلمة - زدت هاتين الكلمتين لايضاح الفكرة .

- الفعل العادل - الفرق المذكور في المتن صعب الإدراك والتفصيل .

- فيما بعد - في الباب التالي .

## الباب الثامن

العمد ركن ضرورى للجريمة أو قتلهم - الأفعال الإرادية أو التي أوتينا إياها قوة قاهرة ليست آثاما -  
في سبق الاصرار - الغضب عذر لبعض الأفعال التي يجبر إليها - في الخطايا التي يمكن الغفر عنها والخطايا  
التي ليست محل الغفر .

§ ١ - لما كانت الأفعال المطابقة للعدل والأفعال الظالمة هي كما أتينا على بيانها ،  
كان لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدا  
في الحالين . غير أنه متى فعل الإنسان بلا إرادة لا يكون البتة عادلا ولا ظالما إلا  
بالواسطة ، لأنه ليس إلا بنوع من المرض أن يكون عادلا أو ظالما في هذه الحال .  
§ ٢ - حيثئذ يكون كل مافى الفعل من عدل أو ظلم مترتبا على ما فيه من اختيار  
أو عدم اختيار ، فإذا كان الفعل إراديا فهو ملوم ويكون بهذا وحده خطيئة وظلما ،  
وبالبيع قد يكون في الفعل ظلم بنوع ما من غير أن يكون فعل ظلم أى جريمة بمعنى  
الكلمة إذا لم يكن العمد متوفرا فيه . § ٣ - كلما قلت إرادى أعنى بذلك كما  
وخصته فيما سبق شيئا يجعل إنسانا عادلا بما يفعل في الظروف التي لا تتعلق إلا به  
ودون أن يحهل الشخص الذى إليه يسند ذلك الشيء ولا الوسيلة التي أستعملها

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ - وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٨

§ ١ - الفاعل مريدا - مبدأ يذهبى كان على بساطته متكررا في طائفة من النظريات . وهو على  
ذلك أساس كل تأميم عادل . حتى أغلاطون نفسه فانه كاد يردى به إذ قرآن الرذيلة ليست إرادية البتة .

§ ٢ - أو ظلم - وكونه إراديا هو الذى جعله مردولا أو معاقبا عليه .

- جريمة - زدت هذه الكلمة لايضاح الفكرة التي هي غير واضحة بعض الشيء .

§ ٣ - فيما سبق - راجع ما سبق ك ٣ ب ١ ف ٣ وما بعدها . وإن الايضاحات التالية يظهر أنها  
طويلة بعد التي كانت فيما سبق .

ولا الفرض الذى يرى إليه، مثالا على ذلك أورد الحالة التى فيها يعرف الإنسان من يضرب وبأية آلة يضرب ولأى سبب والتى فيها كل واحد من هذه الشروط لم يكن نتيجة عارض ولا نتيجة قوة قاهرة، كما لو أمسك أحد بيدك فجعلك تضرب شخصا آخر، فالأمر حينئذ لا يكون أنك قد ضربت بالارادة، فإن هذا لم يكن ليتعلق بك، بل قد يجوز أن الذى ضُرب في هذه الصورة أبوك وأن الذى قد حرك ذراعك عالم حق العلم بأنه سيحصلك تضرب رجلا وشخصا من الأشخاص الحاضرين، ولكنه يحل أن هذا الشخص أبوك . ويمكن أن يطرّد مثل هذا الفرض بالنسبة للسبب الحامل على الفعل والنسبة لجميع الظروف الأخرى للفعل . وما دام الإنسان يحل مايقبل أو أن الفعل غير مجهول ولكنه لا يتعلق بك بل اضطرت إليه بالقوة فهذا الفعل هو لا إرادى . ويمرّ هذا المجرى كثير من الأشياء التى هى فى مجرى الطبيعة المادى والتى فعلها أو تقع علينا ونحن على علم تام بعقلها دون أن يكون من قبلنا شيء إرادىّ أولا إرادى، مثال ذلك الهرم والموت .

§ ٤ — كذلك يقع العارض في الأفعال العادلة والظالمة . مثلا أن يسلم أمرؤ ماله من ودعة على رغبة وتحت سلطان الاكراه فلا يمكن أن يقال إنه سلك في ذلك مسلك العدل ولا إنه أتى فعلا عادلا إلا أن يكون هذا بالواسطة وبالعرض . وبالتالى يجب أن يقال في حق ذلك الذى يرى نفسه مضطورا بضروة مطلقة وعمل الرغى منه أن لا يؤدى ودبعة إنه ليس ظالما ولا مقارفا لإثم إلا بالعرض .

§ ٤ — العارض — وبالنتيجة من غير الارادى . فان الأفعال في ذاتها إما عادلة وإما ظالمة . ولكن بالنظر الى نسبة الفاعل فقد تكون غير ما هى . وفى الأدب ان لم يكن فى القانون النية هى مقياس الخطيئة .



§ ٥ - من بين الأفعال الإرادية يمكن أن تميز أيضا الأفعال التي تقع لا عن بينة ولا عن اختيار من الأفعال التي تقع عن بينة واختيار . فإن ما فعلها باختيار هي التي تدبرناها من قبل وأما التي فعلها بلا اختيار فهي التي لم تكن تتدبر فيها قبل إتيانها .

§ ٦ - على ذلك يمكن في المعاملات الاجتماعية أن يضرب الإنسان مواظبه على ثلاث صور مختلفة . فبدا من الأضرار ما يرتكب جهلا وما هي إلا خطأ في الأحوال التي يفعل الإنسان فيها على غير علم بالذي وقع عليه الفعل ولا بالكيفية ولا بالآلة ولا لأني عرض يفعل ، كأن لم يُرد أن يضرب لا هذا الرجل ولا بهذا الشيء . ولا لهذا السبب ، ولكن وقع الأمر على خلاف ما يفكر . مثال ذلك أن تُدفع التذقية لا للجرع بل لإحداث وخر بسيط أو أن يكون ليس هو هذا الشخص الذي كان يراد إصابته ولا على هذا الوجه كان يراد منه . § ٧ - حيث قد وقع الضرر على رغم كل احتياط معقول فذلك هو النقص ، متى لم يكن بالضبط على رغم كل احتياط ولكن كان بلا سوء قصد فتلك هي الخطيئة ، لأن فاعل الحادثة العرضية يكون قد ارتكب خطيئة إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه في حين أنه لا يكون إلا شقيا منحوس الطالع

§ ٥ - لا من بينة ولا عن اختيار - أي بدون سبق إصرار .

- عن بينة واختيار - مع سبق إصرار :

§ ٦ - على ثلاث صور - إن أوسط فصلها فيما سبل . وهذا لخصها :

( ١ ) خطيئة ارتكبت بلا إرادة أو على الأقل من غير نية الأضرار .

( ٢ ) خطيئة ارتكبت بالارادة ولكن بدون سبق إصرار ومحت تأثيره لم يستطع الفاعل ضبطها .

( ٣ ) خطيئة إرادية ، وهذه التمايز في غاية من الضبط . فان أخطاؤون الذي ربما كان أوسط

قد استأمرها به لا يجدها صحيحة وينقدها تمسحا مع نظريته في أن الرذيلة غير إرادية .

راجع كل هذه المناقشة في القوانين ك ٩ ص ١٦٢ وما يليها من ترجمة كوزان .

§ ٧ - إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه - وإذا كان يمكنه أن يتجنبه بتدبرا أكثر .

إذا جاء أصل الضرر من الخارج . ٨ § — وثانياً متى فعل المرء عن بينة ولو من غير سبق إصرار فذلك عمل ظالم وجريمة يرتكبا وتحت هذا الصنف يندرج جميع ما يقع بين الناس من الأحداث الناتجة عن الغضب أو عن سائر الشهوات الضرورية والطبيعية التي فيها . وبسبب أمثال هذه الأضرار وإقرار أمثال هذه الخطايا يرتكب الإنسان حقاً أعمالاً ظالمة وتلك هي من غير شك مظالم . غير أن المرء لا يكون بذلك عريقاً في الظلم ولا في الشر لأن الضرر لم يعم على التحقيق من سوء خلق أولئك الذين يسببونه . ٩ § — وأخيراً متى كان المرء على ضئـد ماسبق إنما يفعل بسبق إصرار فهو مجرم كل الإجماع وسي الأخلاق . وإني حينئذ لأجد لمن لا يعتبر الأفعال التي ترتكب عند انفعالات القلب أفعالاً مع سبق الإصرار حقاً كبيراً . لأن السبب الحقيقي للفعل في الغالب ليس هو الفاعل الذي تار غضبه بقدر ما هو ذلك الذي تار الغضب . ١٠ § — في هذه الظروف لا يناقش البتة عادة في وقوع الفعل أو عدم وقوعه ، بل لا يناقش إلا في عدله لأن الغضب عادة لا يتحرك إلا تلقاء ظلم واقع على من يظنه كذلك . في هذه الأحوال لا يناقش في الوقائع كما هو الحال في تنفيذ العقود حيث يلزم دائماً أن يكون المتماقدان سفي النية إلا أن يكون سلوكه مسبباً على السيان . ولكن هنا الواقعة محل وفاق ولا نزاع إلا على عادليتها فإن الذي اجتراً على المجهوم لا ينكره ، وعلى ذلك فأحد الخصمين يؤيد أن الآخر أخطأ في حقه والآخر يؤيد نفي ذلك .

٨ § — وثانياً — قد زدت هذه الكلمة لأجل التمييز الذي أتاه أرسطو .

٩ § — وأخيراً — النوع الثالث والأخير لطيفة . هذه هي الجريمة الحقيقية ، هذه هي الجناية التي تدعو

إلى عقاب القوانين الصارمة على حسب خطورة الحالات .

١٠ § — ولكن هنا محل وفاق — تكرر قليل النفع لمن جلى كل الجلاء ،

§ ١١ — إذا ضرب إنسان إنساناً عمداً فقد ارتكب ظلماً. ومن ارتكب أفعالاً ظالمة من هذا النوع فهو في الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرد المساواة. كذلك يكون الحال تماماً في حق الرجل العادل، فهو عادل حقاً متى أتى عملاً عادلاً بعد تصميم سابق، ولا يكون العمل عادلاً إلا إذا كان صادراً عن إرادة وحرية. § ١٢ — أما الأضرار غير الإرادية فإن بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه. في الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التي يرتكبها الإنسان جاهلاً أنه يرتكبها بل حتى التي يأتيها بناء على جهل. لكن جميع الخطايا التي ارتكبت لا بالجهل تماماً بل بعناية الشهوة التي ليست لا طبيعية ولا جديرة بأنسان فهي جرائم لا تغتفر.

§ ١١ — ضرر... عمداً — هذا وكل ما يليه إلى آخر الباب هو ضرب من التخصيص.

§ ١٢ — لا بالجهل تماماً — من المحتمل أن أرسطو يلاحظ هنا أغلاطون ويريد أن يفقد نظريته.

— بل بعناية — تسبب الشهوة ولكن لا تفكرها.

— ولا جديرة بإنسان — هذا هو بالدينية ما هو مفترض حكماً في جميع القوانين العامة. وفي مذهب

أغلاطون لا يمكن أن يفهم كيف أن الشارع يستطيع أن يصاب على الأفعال التي يعتبرها غير إرادية.

## الباب التاسع

إبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ "أوريفيد" - الظلم الذي يرتكبه الإنسان دائما إرادي، والذي يقع عليه ليس كذلك في الواقع - رد على بعض اعتراضات - تعريف أوفى للظلم - لا يمكن الإنسان أن يرتكب ظلما في حق نفسه - "ملوفوس" و"ديوميد" - في قسمه ظالة الآثم هو الذي يفعلها لا الذي يقبلها - واجبات القاضي - صعوبة البدل وعظمه - العتبة الخاصة التي تستطيع إتيانه - أنه في أمه فضيلة إنسانية .

§ ١ - لكن هنا يمكن أن يتساءل عما إذا كنا وفينا بالضبط تعريف ما هو الانظلام وما هو الظلم . وبدأنا هل فهمه "أوريفيد" حق فهمه حين قال هذه الكلمات الغريبة :

"إنما أنا الذائع أي وإني لقائله"

"هي وأنا كآزیده . نعم والأمر صدر منها"

أفيكون جائزا في الواقع أن إنسانا يريد أبدا طائعا مختارا أن يقع عليه ضرر وظلم ؟ وبعبارة أولى أليس أنت تحمل الظلم أمر لا إرادي كما أن ارتكابه إرادي دائما ؟

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أريديم ٤ ب ٩

§ ١ - لكن هنا يمكن أن يتساءل - ليست المسئلة التي يضعها أرسطو لها ضرورية . والظاهر أن المناقشات السابقة لم تدع شيئا خافيا في نظريه .

- وبدأنا هل فهمه "أوريفيد" - في المأساة المفقودة "بليرفون" . وإن هذه القطعة لم تكن قد حصلت في طبعة "نفرمين ديدو" أوريبيديس فراجباتان .

- إنسانا يريد أبدا طائعا مختارا - لا أحد يريد أن يقع عليه ضرر . ولكن في حالة الغضب الشديد . والياس قد تطلب إلى آخر أن يقتلك كما يدعى "بليرفون" أن أمه سأله أن يقتلها .

- ارتكابه إرادي دائما - ليكون ظلما حقيقيا .

أو يمكن في الواقع أن يكون الظلم الذي يقع على الإنسان داتراً بين الإرادى واللاإرادى على السواء كما أن كل ظلم يرتكبه إرادى بالضرورة ؟ وبعبارة أخرى أيجوز أن يكون الانطلام إرادا تارة وغير إرادى تارة أخرى ؟ § ٢ - وقد توجه أيضا أمثال هذه الأسئلة بالنسبة للعدل الذي يلقاه الإنسان من الأغيار، لأنه ما دام كل عمل من أعمال العدل الذى يأتيه الإنسان إرادياً دائماً فالظاهر أنه يجوز بحق مقابلة ذلك من حيث الإرادى واللا إرادى بالظلم والعدل اللذين يلقاهما الإنسان من قبل الغير، لكن يظهر أنه من الغريب أن يقرر أن العدل الذى يلقاه الإنسان هو دائماً إرادى لأن كثيراً من الناس يمدون الغير بعدل في حقهم من غير أن يطلبوا ذلك ومن غير أن يريدوه .

§ ٣ - مسألة أخرى يمكن إيرادها وهى معرفة ما إذا كان في جميع الأحوال من لبق شيئا ظالماً هو معاملا بظلم أم يكون الأمر في الظلم الذى يحتمله الإنسان كالأمر في العمل العادل الذى يأتيه ، قد يمكن أن يكون لدى المرء عرضاً وبالمصادفة نصيب من العدل . ومن الواضح أن هذا التنبيه ليس أقل انطباقاً على الظلم وبهذه الفروق نفسها ، لأنه ليس شيئاً واحداً ارتكاب أعمال الظلم وكون المرء ظالماً . كذلك ليس شيئاً واحداً احتمال الأفعال الظالمة واحتمال ظلم تحقيق . وأمثال هذه التفاريق تجرى بالنسبة إلى العدل الذى يقيمه المرء في حق الأغيار أو يلقاه منهم . لأن من

§ ٢ - أن كثيراً من الناس يمدون ... - لا شك في أن أرسطو يقصد التكم في هذه النقطة ،

ويريد أن يتكلم على الجناة الذين لا يريدون أن يقبلوا العدل أى العقاب الذى يحل بهم .

§ ٣ - مسألة أخرى - كل هذه المسائل تظهر أنها من الدقة بموضع وليست ضرورية .

- كالأمر في العمل العادل الذى يأتيه - يمكن أن يقع من المرء فصل عادل من غير أن يقصده .

وفي هذه الحالة لا يكون المرء عادلاً في الحقيقة ببيان ذلك الفعل . كذلك قد يقع على المرء ضرر هو ظلم من

جانب من بخاره ولكنه قد يمكن أن يكون في الواقع عادلاً بالذمة اليك أنت الذى تستحقه .

المستحيل أن يحتمل الانسان ظلما دون أن يكون هناك من يرتكب ظلما، ولا أن تحصل على عدل واجب لك دون أن يكون هناك من يأتي بعمل العدل .

§ ٤ — ولكنه يكفي كما قلنا لأجل أن يكون الانسان آثما بالظلم أن يفعل عمدا شرا آخر . والفعل بالعمد انما هو العلم بمن عليه يقع الفعل وبأى شيء وكيف يقع . ينتج من هذا على ما يظهر أن عديم الاعتدال الذي يسيء الى نفسه باختياره التام يلقي الضرر بالإرادة ، وأنه يمكن على ذلك أن يكون الانسان آثما نحو ذاته ومسيئا الى نفسه إساءة شخصية . لأن هذه هي مشكلة أوردوها أيضا وهي معرفة ما إذا كان ممكنا أن يآثم المرء في حق نفسه . § ٥ — يمكن إيراد فرض آخر وهو أن يفرض أن إنسانا قد وصل سفها الى أن يكون باختياره مجنبا عليه ظلما من قبل آخر يرتكب هذا الظلم مختارا أيضا . في هذا الفرض أيضا يحمل به الظلم إرادته ، ولكن خير أن نترف بأن تصرفنا للظلم ليس مضبوطا وجامعا ويلزم أن يضاف الى القيود الثلاثة ، معرفة على من يقع الضرر وبأى واسطة وكيف يمكن الاضرار ، قيد آخر وهو أن الفاعل يفعل ضد إرادة الذي وقع عليه الظلم . § ٦ — وعلى هذا يمكن أن يحمل المرء الضرر بمحض إرادته بل أن يحتمل مختارا أشياء ظالمة . غير أنه لا أحد يوقع بنفسه ظلما حقيقيا

§ ٤ — كما قلنا — في الباب السابق في الفقرة الأولى .

— عديم الاعتدال — هذه مسألة كان يمكن أرسلوا أن يدعوا الى النظرية العامة لعدم الاعتدال . راجع

ما يأتي في الباب السابع .

§ ٥ — قيد آخر — الشرط المتقدم في بادئ الأمر لأنه يلحق في ظاهر الأمر . وقد أبرزه هنا لإبرازا

في غاية المناسبة .

§ ٦ — ظلما حقيقيا — قد أضفت الكلمة الثانية لرفع ليس ينتج تناضحا ظاهريا .

ولا إهانة بالاختيار ، لأنه لا أحد يريد ذلك في الواقع ولا عديم الاعتدال الذي ضلّ قياد نفسه . بعيد على عديم الاعتدال أن يعمل على نقيض إرادته الخاصة ما دام أنه لا أحد يريد البتة ما لا يظنه خيرا ، غير أن عديم الاعتدال إنما يفعل في الواقع ما يعتقد أنه لا ينبغي فعله .

§ ٧ - لا يحمل امرؤ ظلما أو خطيئة بأن يعطى ماله من غير حساب كما قال "هوميرس" أن "غولوقوس" أعطى ماله الى "ديوميد" بأن قايضه "بالذهب على النحاس وبمائة ثور على تسعة ."

في هذه الحالة الإعطاء لا يتعلق إلا بمن يعطى ولكن حمل الظلم لا يتعلق إلا بالذى يقع عليه ويكفى أن يوجد هناك من يرتكبه خاصة .

§ ٨ - يرى حينئذ على جملة من القول أنه ليس البتة بالإرادة أن يقبل الانسان الظلم .

يبقى علينا من الأسئلة التي كنا وضعناها مسألتان للبحث وهما كهما : أن نعرف أيهما المخطئ . الذي يعطى الى أحد أكثر مما يستحق أم الذي يقبل أكثر مما يحق له . والثانية أن نعرف ما إذا كان يمكن الانسان أن يسيء الى نفسه . § ٩ - إذا كان الخطأ الأول الذي ذكرناه جائزا وإذا كان الذي يعطى أكثر مما يلزم هو المسمى دون

— عديم الاعتدال الذي ضل قياد نفسه — وادعى لصكونه ليس مالمكا لغسه لم يكن ليعمل مالمكا ماذا يعمل .

§ ٧ - "هوميرس" — الألياذة . التشيد السادس البيت السادس والثلاثين بعد المائتين .

— بأن قايضه — أى بسلحه على سلاح خصمه .

§ ٨ - يرى حينئذ على جملة من القول — هذه النتيجة تتجج جليا عما سبق . ولقد أحسن أرسطو معنا في أن أستجبها ووضعها وضعا صريحا ولم يتركها الى استنتاج القارئ .

— والثالثة — يظهر أن هذه المسئلة الثانية قد عولجت آخرا . ويرجع اليها أرسطو في الباب الحادى عشر .

الذى يقبل أكثر مما يستحق، ينتج منه أنه متى أعطى المرء عن بينة وبمحض إرادته الحقة الى أحد أكثر مما يعطى نفسه هو فانه يرتكب ظلما في حق نفسه، وهذا هو ما يعرض غالبا للذين طابت أنفسهم عن المنافع، وان الرجل الشرف الرقيق الاحساس لأميل الى أن يتقص من نصيبه الشخصى . ولكن أبسيطة الى هذا الحد هذه المسألة التى نضعها هنا فاذا كان هذا الرجل يعنى من وراء هذا خيرا آخر، المجد مثلا أو الشرف الحقيقى، أفلا يكون قد اختص نفسه بأجل نصيب ؟

يمكن تذليل هذه الصعوبة أيضا بكل استفاد من نفس تعريفنا للظلم . فان هذا الرجل لا يألم شيئا ضد إرادته المحضة . وعليه فانه بذلك لم يصب بظلم حقيقى مادام أنه يريد، بل لم يصب فى الحقيقة الا بخسارة بسيطة .

§ ١٠ - ومن الواضح كذلك أن الخاطئ هنا هو الذى يمرى القسمة وليس دائما الذى يستفيد منها . ليس هذا الذى لديه الشيء المعطى ظاهرا هو الآثم الحقيقى، بل إنما هو ذلك الذى بمحض إرادته قسم تلك القسمة الجائرة . أعنى الذى صدر عنه أصل الفعل وهذا الأصل هو فى ذلك الذى يعدل الأنصبا دون الذى يقبلها .

§ ٩ - ظاهرا فى حق نفسه - هذا يناقض ما قبل آتيا . فان الطيبة هى إرادة محضة على حسب الفرض نفسه . وعلى ذلك فلا ينظم المرء نفسه مادام أن أرسلوه قد قال آتيا إن المرء لا يحتل الظلم بإرادته أبدا . راجع ما سبل .

- للذين طابت أنفسهم عن المنافع - لا يصيهم حين اذا كان تزهمهم غلصا ومقصودا بالروية والتدبر .  
- بأجل نصيب - نصيب الرجل التز به على الحنى الذى يقصده أرسلوه ليس فقط النصيب الأجل بل هو وحده النصيب الجليل . فان الأنصبا الأثرى ليست جميلة بل مفيدة .

§ ١٠ - ان الخاطئ هنا هو - بالنسبة الى العدل بمناه الأخصى ولكن الكرم ليس ممنوعا ومن الصعب أن يكون آتيا .



§ ١١ - نضيف الى هذا أنه لما كانت كلمة "فصل" ذات معان متعددة ويمكن أن يقال بوجه ما على الاشياء غير الحلية إنها أمانت كالايد التي أُرْهِت بقوة قاهرة أو الخادم الذي لم يفعل إلا تنفيذ أمر سيده، لزم الاعتراف بأن الذي يفعل ليس في جميع الأحوال ظالما، لكنه فقط يفعل أشياء ظالمة .

§ ١٢ - وبتعويل النظر الى جهة أخرى إذا حكم القاضي حكما جائرا وهو غير عالم بخطئه يمكن أن لا يكون البتة ظالما حسب نصوص الحق القانوني وحكمه قد لا يكون ظالما أيضا على هذا الاعتبار. ومع ذلك من جهة ما فإن هذا القاضي آثم لأن العدل حسبما يقرره القانون هو غير العدل الأعلى والمطلق. وإنه إذا أصدر القاضي حكما جائرا وهو عالم به فقد ارتكب افراطا إما في محاباة أحد الخصمين وإما في عقوبة الآخر . § ١٣ - هذا إذن يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ شخصيا بنصيب الظلم، ومتى ترك المرء نفسه يحكم جورا لأسباب كهذه فذلك لأنه يجد فيها منفعة آتمة لأنه يمكن التأكيد بأن ذاك الذي في هذا الوضع يحكم ظلما بالحقل الذي هو موضوع النزاع مثلا، إن لم يكن لياخذ أرضا فلا أقل من أن يكون قد أخذ تقدا .

§ ١٤ - يخال الناس أنه لما كانت الظلم إنما يصدر عنهم وبمحض إرادتهم

§ ١١ - ظالما - في الحقيقة لأن ما فعل بيده عن أن يكون قصده الظلم بل قصده السبابة .  
 § ١٢ - حسب نصوص الحق القانوني - بل ولا في نظر الأخلاق إذا كان خطؤه غير إرادي أبدا .  
 § ١٣ - يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ ... - الحق بيد أرسطو وإن كان هذا الظلم على وجه السوء قد يكون في نظر العاقل أخف من الأنواع الأخرى . وفي الواقع فكل هذه الأنواع من مظالم حقيقية ومجربة للدم .

- فلا أقل من أن يكون قد أخذ تقدا - ويمكن أن يكون قد تأثر ببول أقل سفالة ولكنها قد تكون أصعب عليه مقاومة فلا يستطيع أن يدفعها عن نفسه .

كان كذلك من الشيء المين عليهم أن يكونوا عادلين . لكن ليس من هذا شيء .  
لا شك في أن استهواء الرجل امرأة جاره أو ضرب واحد يتر به أو إعطاء القاضي  
تقدا يدا بيد أمر هين ولا يتعلق إلا بنا ، ولكن إتيان المرء أفعالا أخرى ولديه من  
الميل الأخلاقية ما لديه ليس أمرا من السهولة على ماقد يظن ولا معلقا بنا وحدنا .  
§ ١٥ — كذلك يعتقد الناس عادة أن تعزف العادل والظالم لا يستدعي حكمة كبرى  
بحجة أنه ليس صعبا فهم النصوص التي يشتمل عليها القانون في هذا الصدد ، غير  
أن النصوص القانونية ليست إلا بالواسطة أحكام العدل المقتضى تطبيقه . إنما هو  
بمزاوله هذه الأحكام بطريقة معينة وتوزيها على صورة معينة يصل الانسان الى اقامة  
العدل حقا . وذلك أمر أصعب من معرفة ما يوافق صحة الجسم . حتى في أمر تدبير  
الصحة وفي الطب ربما يكون هينا معرفة ماهو السسل والتهذيب والحرق والكي والبرق ،  
ولكن أن يعرف بالضبط بأى المقادير ولأى شخص وفي أى الأحوال يلزم استعمالها  
كوسيلة للعلاج ، ذلك أمر لا يلزم أكثر منه ليصير الانسان طيبا .

§ ١٦ — وبناء على هذا الرأي عينه أيضا يظنون أنه ليس أقل سهولة كذلك  
على الرجل العادل أن يكون ظالما إذا أراد . فان العادل على ما يظن هو أكثر وسائل  
لارتكاب جميع هذه المظالم ، وبعبء أن يبعد من الوسائل الى ذلك أقل مما يبعد

---

§ ١٨ — لكن ليس من هذا شيء . — والحق مع أرسطو . ولكن الرأي المسمى لا يستبين بأمر العدل  
الى هذا الحد والدليل على ذلك أنهم يصيبون بالرجل العادل ويحترمون وما ذلك إلا لأن في اكتساب  
فضيلة العدل مشقة .

§ ١٥ — إنما هو بمزاوله هذه الأمور — هذا مصداق لما قاله أرسطو فيما سبق عن الفضيلة . فان  
الفضيلة لأجل أن تكون حقيقية يجب أن تكون عادة . راجع ك ٢ ب ١ ف ٧  
§ ١٦ — الرجل العادل أن يكون ظالما — مسئلة دقيقة أهميتها تأخرية .

الأغيار . فقد يمكنه أن يزنى ويمكنه أن يضرب آخر . كذلك رجل الشجاعة يمكنه في الحرب أن يلقي لأمته ويُعمل ساقيه فرارا إلى أول مقر يلقاه . ولكن ليكون المرء جباناً ، ليكون مجرماً لا يكتفى أن يفعل هذه الأشياء فقط — إلا أن يكون ذلك بالواسطة — بل يلزم أيضاً أن يفعلها بناء على استعداد أخلاقى ما . كما أن مزاوله الطب وتدبير الصحة لا ينحصر فقط في التقطع أو في عدم التقطع ولا في إعطاء الأدوية أو في عدم إعطائها ، فإن مهنة الطبيب الحقيقية تنحصر في عمل هذه الأشياء في ظروف معينة .

§ ١٧ — المدلل لا يطبق تطبيقات حقيقية إلا بين الموجودات التى لها حظ من الخيرات المطلقة والتى يمكنها أيضاً بالإفراط أو بالتفريط أن يكون لها منها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . من الموجودات من فى حقهم لا إفراط ممكن فى تلك الخيرات ، مثال ذلك يمكن أن يكون مركز الآلهة . ومن الموجودات أضر على ضد ذلك لا يكون بالنسبة لها أى نصيب من تلك الخيرات نافعاً أصلاً وهى الموجودات التى فيها فساد الخلق عضال . وبالنسبة لها كل شئ أيا كان يصير ضاراً . ومن الموجودات أضر تشترك فى هذه الخيرات على مقياس ما وهذا إنما هو الإنسانى بأصله .

— ليكون المرء جباناً — فى الحقيقة وبكل معنى الكلمة .

§ ١٧ — لها حظ من الخيرات المطلقة — فإن الرجل لا يمكن أن يكون عنده الخير المطلق فى القسم . ولكنه يمكن أن يكون له مه حظ إذا استلّاع عقله أن يعرف ويحصل عليه بالفضيلة . وإن الخيرات المطلقة هى الخيرات لقواتها . ولكن هذه الخيرات يمكن أن تصير ضرراً على حسب الاستعمال الذى تستعمل فيه . — إنسان هو الإنسانى بأصله — فقد نيه أرسطو أكثر من مرة على أنه لا يدرس علم الأخلاق إلا من جهة عملية محضة وإنسانية صرفة .

## الباب العاشر

في العدالة - علاقتها بالعدل والفرق بينهما - العدالة في بعض الأحوال فوق العدل نفسه على ما يحدده به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة مبنيا عامة يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصحح القانون وتكمله - تعريف الرجل العدل .

§ ١ - يتبع الاعتبارات السابقة طبعاً أن ندرس العدالة والرجل العدل وندرس النسب بين العدل وبين العدالة وبين الرجل العادل والرجل العدل . فإذا نظر فيها عن قرب رُئى أن هذه ليست أشياء مطلقة المتماثلة وأنها ليست كذلك من جنس مختلف اختلافاً جوهرياً . فمن جهة نحن لا تقتصر على مدح العدالة والرجل الذى يتعاطاها ، بل نستطرد إلى أن ينسحب هذا المدح على جميع الأفعال المدحوة التى هى غير أفعال العدل . وعلى هذا فموضنا عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ " الطيب " نستخدم لفظ العدل وإذ نتكلم على شيء لنقول إنه فى ظاهر الأمر أحسن نقول إنه أشد عدالة . ولكن من جهة أخرى وإذ لا يستشار إلا العقل لا يفهم أن العدل الذى يتميز بهذه الصفة عن العادل يمكن أن يكون حقيقة أهلاً لهذا الإعظام والثناء ، لأن أحد الأمرين لازم إما أن يكون العادل ليس طيباً ، وإما أن يكون العدل غير عادل إذا كان شيئاً آخر غير العادل . فإذا كان الاثنان طيبين فهما حينئذ متماثلان بالضرورة . § ٢ - تكاد تكون تلك هى الوجوه المختلفة المحيرة

- الباب العاشر - الأدب الكبير ك ١ ب ١ والأدب إلى أريدكم ك ٤ ب ١٠

§ ١ - يجمع ... طبعاً - هذا هو فى الواقع متم نظرية العدل .

- مطلقة المتماثلة ... مختلف اختلافاً جوهرياً - وهذه الفرق على ما بها من الدقة فى غاية الإحكام .

- جميع الأفعال المدحوة - قد زدت الكلمة الأخيرة .

التي بها تظهر مشكلة العدل (وصفا لا اسما) . ولكن هذه التعابير بوجه ما هي كل ما يجب أن يكون وأنها ليس بينها شيء من التناقض . فاذن العدل (وصفا) الذي هو خير من العادل في بعض الظروف هو عادل أيضا ، وليس لأنه من نوع آخر غير العادل أنه خير منه في هذه الحالة . العدل والعادل هما إذن شيء واحد ولما كان الاثنان كلاهما طيب فالفرق الوحيد أن العدل هو أيضا أحسن . § ٣ - وإن وجه الصعوبة هو أن العدل مع كونه عادلا ليس هو العادل القانوني أى العادل على حسب القانون . بل هو تصحيح موفق للعدل القانوني المتحرج . § ٤ - وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائما عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطيع الحكم فيه بطريق النصوص العامة حكما ملائما . كذلك في جميع المسائل التي فيها لا مناص مطلقا من الحكم بطريقة عامة صرفة والتي فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب لا ينص القانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو يعترف مع ذلك بما فيه من نقص . وذلك لا يمنع من أن القانون حسن . فان التبعة في ذلك ليست عليه . وليست التبعة أيضا على الشارع الذي يشرعه . بل التبعة كلها على طبيعة الشيء نفسها . لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية . § ٥ - حيثئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة ويكون في الجزئيات شيء مما هو استثنائي فحينما لا يكون الشارع وحيثما يكون قد انخدع بأن عبر بالفاظ مطلقة يحسن بالمرء تقويم نصه والقيام .

§ ٢ - بوجه ما - هذه المأني موجودة بجزئها وعلى طريقة الاجمال في الأدب الكبير . فان العدل (وصفا) ليس مخالفا في أصله للعدل (اسما) ولكنه يذهب الى ما وراءه و يتم غرضه في بعض الأحيان . - العدل هو أيضا أحسن - لأنه يفتى الى مبادئ أشرف وأسمى .

§ ٣ - تصحيح موق - تصير حسن جميل .

§ ٤ - سبب هذا اختلاف - اعتبار عميق قد أصبح الآن عاميا ولكنه كان جديدا في زمن أرسطو .

§ ٥ - والقيام في ذلك مقامه - يكاد يكون هذا هو "استقلال" "كنت" . فان التصحيح إذن يحمل قوانين حقيقية تنفذها الإرادة .

في ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا، أعني بأن يشترع نصا مطابقا لما كان يشترعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للمحكّم فيها .

§ ٦ — حيثئذ العدل هو عادل أيضا بل هو خير من العادل في بعض الظروف لكن لا خير من العادل المطلق بل خير في ظاهر الأمر من الخطأ الناتج عن الانكشاف العامة التي اضطر القانون الى استعمالها . فطبيعة العدل إنما هي تعديل عوج القانون حيثما يخطئ بسبب الصيغة العامة التي يجب أن يتخذها . § ٧ — إن السبب في أن كل شيء لا يمكن تنفيذه في الملكية بواسطة القانون وحده هو أن من المستحيل استحالة مطلقة من قانون لبعض أشياء معينة، وأنه على ذلك لا بد من الرجوع الى مرسوم عال خاص . وبالنسبة للأشياء غير المعنية يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التي تستخدم في فن المعمار "للبسوس" . فإن هذه المسطرة كما هو معلوم تنثني وتشكل بشكل الحجر الذي تقيسه ولا تبقى البتة جامدة . وعلى هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص على الأقضية المختلفة التي تعرض .

§ ٨ — يرى حيثئذ جليا ما هو العدل (وصفا) وما هو العادل وأي نوع من العادل يفضل له العدل . وهذا يبين ما هو الرجل العدل : إنه هو ذلك الذي يؤثر بمحض اختيار عقله أعمالا من نوع الأعمال التي ذكرتها ويزاؤها في سلوكه والذي لا يدفعه التسكك بالحق الى غاية التخرج المتكرر، بل هو على ضده ذلك يتغلب عنه ولو أن له من القانون نصيرا . ذلك هو الرجل العدل وهذا الاستعداد الأخلاقي الخاص بل الفضيلة إنما هي العدالة التي هي نوع من العدل والتي ليست فضيلة مخالفة للعدل نفسه .

§ ٦ — تعديل عوج القانون — من المستحيل أن يبر في هذا الموضوع عن احساسات أدخل في باب الحق وأعني غورا مما يصنع أرسطو هنا .

### الباب الحادى عشر

لا يمكن أن يكون الانسان ظالما في حق نفسه حقا - في الانتغار - للجمعية حق في كراهته - أنه جناية على الجمعية - احتمال الظلم غير من ارتكابه - ايضاح هذا رأى القائل بأن الانسان يمكن أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل .

§ ١ - يرى أيضا بناء على ما سبق بيانه ما اذا كان يمكن أن يكون الانسان ظالما ويجرم في حق نفسه . يلزم أن يمتد في الواجبات التي يفرضها العدل كل الأفعال التي يأمر بها القانون بالنسبة الى كل نوع من أنواع الفضيلة ، وعلى هذا فالقانون لا يبيع الانتغار وما لا يبيعه القانون فهو يجرمه . § ٣ - زد على ذلك انه متى أحدث انسان ضررا لغيره تعديا لحدود القانون وبلا عذر له في أن يقابل ضررا بضرب وقع عليه ، فانه يكون بذلك قد صير نفسه آثما وظالما عمدا - ويراد بالعمد ها هنا أن يعرف المرء من وقع عليه الضرر وبأى شيء وكيف وقع . ولكن الذى يقتل نفسه في سورة الغضب يرتكب بذلك عمدا وخلافا للقانون الحكيم عملا لا يبيحه له القانون . فهو يرتكب اذن فعلا آثما . § ٣ - لكن على من يقع هذا الفعل ؟ أعلى الجمعية لا على نفسه هو ؟ لأنه إن كان يالم فانما هو يعتمد ذلك ، وما من أحد يعتمد ظلم نفسه ،

- الباب الحادى عشر - الأدب إلى أوديم ك ٤ ب ١١ -

§ ١ - يرى أيضا - هذه الحاف لا تتفق مع الماشية . وإن أثرنا شعر للأدب إلى أوديم المسمى "نرتسخ" يظن أن هذا الباب ليس من أوسطه ولكنه من وضع أوديم . راجع مقدمه ص ٣٤ وص ١٢٠ من طبعته . وإن المسئلة المذكورة هنا قد عولجت أو بالأول منبه عليها في الباب التاسع ف ٨ وما بعدها . - وما لا يبيعه القانون فهو يجرمه - يجب أن يزداد على ذلك : في الأفعال الآثمة أو على الأقل الأفعال المشكوك في أمرها . وقد أنشأ أعلامون على الانتغار كما يصنع هنا أرسطو (التوانين ك ٩ ص ١٩١ من ترجمة كوزان) ما ما الروائية فانها أباحت .

من أجل ذلك تعاقب الجمعية على الانتحار الذى هو معتبر جريمة واقعة عليها ومجلبة لنوع من العار . § ٤ - زد على هذا أنه لا يمكن الانسان أن يكون ظالما لنفسه بالمعنى الذى فيه يقول على رجل إنه ظالم بسبب أنه يرتكب عملا من أعمال الظلم دون أن يكون مع ذلك فاسد الخلق على الإطلاق . إن ظلم الانسان لنفسه مخالف تمام المخالفة لهذا النوع من الظلم . إن الرجل الذى يهزم عرضا هو رذل كالجبان الذى كما نتكلم عنه آنفا، بل هو وإياه سيان فى مستوى الرذيلة . كذلك الرجل الذى هو ظالم نحو نفسه لا يرتكب الظلم بسبب فساد مطلق فى الأخلاق، ولو أسند اليه هذا الفساد لا يستعيب ذلك أنه يمكن المرء أن يعطى ويمنع شيئا واحدا إلى شخص واحد فى آن واحد . وهذا محال فمن الضروري أن يكون الظالم والمعادل فى أشخاص متعددة .

§ ٥ - وفوق ذلك فانه يلزم أن يكون الفعل الظالم بالعمد ، وأن يكون نتيجة الاختيار الحر، وسابقا على كل تحرير لأن الذى يدفع الشر بالشر بلا سبب غير الله الخاص لا يمكن اعتباره مرتكبا ظلما . لكن ذلك الذى يرتكب الظلم على نفسه يألم ويفعل الأشياء أعيانها فى آن واحد، ومن هذا يتبع أنه قد يمكن الانسان أن يحمل نفسه ظلما بمحض إرادته . § ٦ - أضف الى كل هذا أن المرء لا يمكن أن يكون ظالما ومجرما من غير أن يرتكب واحدة من المظالم الخاصة أو الجرائم الخاصة . وحينئذ فامن أحد زان بزوجه ، ولا أحد يسرق منافع نفسه بنقب حائله ، ولا أحد يجتلس متاعه

§ ٣ - تعاقب الجمعية على الانتحار - هذه الحاق مأخوذة من أفلطون على أنه لم يقل بصراحة كما يقول أرسطو إن الانتحار جريمة اجتماعية - بل هو يصنعه نوما من عدم الايمان .  
 § ٤ - أن يكون ظالما لنفسه - وجوزع الى مسئلة يظهر أنها قد انتهت .  
 - الذى كما نتكلم عليه آنفا - راجع ب ٩ ف ١٦



الخاص . وعلى جملة من القول فإن مشكلة العلم بما إذا كان يمكن الإنسان أن يظلم نفسه تحمل بالتحريف الذى وضعناه للظلم الذى يحتمله الإنسان بارادته .

§ ٧ — وليس أقل وضوحاً أن احتمال الظلم وإتيانه أمران رديشان . ذلك بأنه فى الواقع من جهة إصابة لأقل ومن جهة أخرى حيازة لأكثر من القدر المتوسط والنصيب العادل . إنما هذا هو فقدان الوسط المرغوب فيه الذى هو فى جهات أخرى من جهات النظر يقرّر معنى الصحة فى الطب والموازنة الطبيعية فى الألعاب الرياضية (الجهاز) . ولكن على كل حال إتيان الظلم شر من احتماله ، لأن الظلم الذى يرتكب هو دائماً مصحوب بسوء الخلق وأنه ملوم جد اللوم . وإنى حيناً أقول سوء الخلق فإنما أعنى على السواء إما سوء الخلق التام والمطلق وإما درجة تقرب منه كثيراً ، ولو أنه ليس كل فعل اختارى من الظلم يقتضى ضرورة قدراً حقيقياً من الجور . وعلى ضد ذلك أن يكون المرء موضوعاً للظلم لا يستدعى من جانبنا ظمناً ولا سوء خلق . § ٨ — وحينئذ فإن احتمال الظلم فى ذاته هو أقل رداءة بكثير من ارتكابه وهذا لا يمنع من أن يكون هذا أحياناً أكبر ضرراً بالواسطة لا بالذات . لكن هذا لا يهم العلم الذى لا يشتغل أصلاً بهذه التفاصيل ، فالعلم يقول مثلاً إن التدنّس الرئوى مريض أكبر خطراً من العثار ومع ذلك قد يصير العثار بالواسطة أكبر منه ضرراً إذا كان مثلاً السقوط الذى يسببه يوقعك فى أيدي الأعداء فيقتلونك .

§ ٦ — وعلى جملة من القول — على أن الماشقة لم تم بعد ، وسيرجع إليها أرسطو فى آخر هذا الباب .

§ ٧ — الطب ... الجهاز — هذه التثيلات قد لا تكون بحكمة المورد .

— شر من احتماله — يراجع "غورغياس" أفلاتون للاطلاع على ما أقاض فى هذا المبدأ العظيم .

§ ٨ — بالواسطة — يعنى باعتبار مادية لا باعتبار أدبي .

§ ٩ - إنما يكون على طريق المجاز المحض والتنسيب أن يقال بوجود عدل من الانسان نحو ذاته بل من بعض أجزائنا نحو البعض الآخر . هذا العدل ليس هو العدل المطلق بل هو فقط عدل السيد في عبده والأب في عائلته . في جميع نظرياتنا الجزء العاقل من النفس يتميز وينفصل عن الجزء غير العاقل واذا لا يلاحظ غير هذا التمييز يظن من الممكن أن يرتكب الإنسان ظالماً على نفسه . ولكنه اذا وقع في الظواهر النفسية هذه أن يرى الإنسان نفسه على الغالب معانداً في رغباته الخاصة ، فذلك لأنه يمكن أن يكون بين الأجزاء المختلفة لنفسنا بعض روابط العدل كما يوجد بين الموجود الذي يأمر والموجود الذي يطيع .

§ ١٠ - هالك كل ما كان لدينا أن نقوله في صدد العدل والفضائل الأخرى الأخلاقية .

§ ٩ - عدل السيد في عبده - لأن أرسطو يعتبر السيد دائماً بجزء غير منفصل عن سيده . راجع ما سلف في هذا الكتاب ب ٦ ف ٦ وهذا المجاز المطلق على أجزاء النفس هو باطل إن صح أنه يمكن .

- في جميع نظرياتنا - راجع هذه النظريات فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ١٠ - والفضائل الأخرى الأخلاقية - يجب أن يذكر أن أرسطو قد قسم جميع الفضائل الى طائفتين عظيمتين : فضائل أخلاقية وفضائل عقلية . راجع ك ٢ ب ١ ف ١ فبعد أن درس الفضائل الأخلاقية في الكتب المسماة يختل الى الفضائل العقلية فيما يلي .

## الكتاب السادس

### نظرية الفضائل العقلية

#### الباب الأول

في الفضائل العقلية - ضرورة إتياء النظريات السابقة ضبطاً أوفى - عدم كفاية القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حتى الإيضاح يلزم درس النفس - في العقل جزآن متيزان أحدهما ليس مختصاً إلا بالعلم والمبادئ الأولية وغير المتحولة ، والثاني الذي يعادل في الأشياء المكتنة ويمسها - الوظائف المختلفة في نفس الإنسان للاحساس والذكاء والفريضة - أن الاختيار الحر للنفس المستندة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل .

§ ١ - قررنا فيما سبق أنه يلزم في كل الأخذ بالوسط التقيم مع انتفاء الإفراط والتفريط على السواء . فلنوضح هنا تفصيلاً أن هذا الوسط هو الواجب الذي يأمر به العقل المستقيم . في جميع الفضائل التي تكلمنا عليها كما في الأخرى يمكن التعرف غرض عليه كل رجل عاقل حقيقة ودائم الانتباه بنى قواه أو ينقصها على التعاقب . وهناك فوق ذلك حدٌّ للأوساط نضعه بين الإفراط والتفريط . وهذه الأوساط هي مطابقة للعقل المستقيم .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ ، الأدب الى أريدكم ك ٥ ب ١

§ ١ - فيما سبق - ر - ك ٢ ب ٦ ف ٩

- تفصيلاً - أعني باعتبار بعض فضائل خاصة كالاعتدال والتدبير والصدقة .

- دائم الانتباه - رابع ك ١ ب ١ ف ٧ تر الملقى متجانسة والتشبيه يكاد يكون مثاقلاً .

- حدٌّ للأوساط - في الأشياء المادية يسهل إيجاد الوسط ، وأما في الأمور المعنوية فإن القياس أدق من ذلك بكثير .

- للعقل المستقيم - مبدأً أفلاطونيّ اتخذه الرواقيون فيما بعد كما اتخذه أرسطو وهو يشبه جميع المبادئ

§ ٢ — لا شك في أن هذه النظرية كلها صحيحة . ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الوضوح . بالنسبة الى جميع مشاغل العقل ومنها العلم أيضا حق أن يقال إنه لا يلزم التسخّل أو الراحة أكثر من اللازم ولا أقل منه ، بل يلزم دائما التزام الوسط واتباع الطريق الذى يهذى اليه العقل المستقيم . لكن هذا الذى قد لا يكون لديه للهداية إلا هذه القاعدة العامة لا يكاد يعرف شيئا كثيرا مما يجب عليه أن يفعل . وذلك كما لو قيل لك في صدد ما يجب من العناية للجسم والصحة إنه يلزم عمل كل ما يأمر به الطب والطبيب . § ٣ — كذلك لا يكفى أن تكون نظرياتنا في الخواص الأخلاقية للنفس حقة ، بل يلزم أيضا تحديد ما ذا يجب أن يعنى بالعقل المستقيم تحديدا تاما وتعريفه تعريفا وافيا .

§ ٤ — لقد سبق بنا أن قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها هى فضائل القلب ، والأخرى فضائل العقل . ولقد درسنا فيما سبق الفضائل الأخلاقية فلتكلم هنا على الأخرى بعد أن قلنا في البداية بعض كلمات على النفس .

الأخرى ، وعيه أنه عام جدًا وأنه متغير تبعًا لتغيرات كل امرئ . لذلك رأى أرسطو الحاجة إلى تحقيقه وضبطه بلحظه أكثر قابلية للعمل به .

§ ٢ — جسم والصحة — تشبه مركزى الأدب الكبير بألفاظ أخرى ك ١ ب ٣٢ ف ١

§ ٣ — تعريفا وافيا — يمكنه أن يصير المبدأ أكثر قابلية للتطبيق . ولقد ظن فرنس ص ١٢٦ من طبعة "الأدب الى أوديم" أن التعريف الموجود هنا لا يوجد مرة أخرى في الأدب الى نيقوماخوس وأنه على رايه موجود مرة أخرى في الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٥ ف ١٢ . ولكنى لا أوافق على هذا الزاى وأرى أن نظرية العقل المستقيم وتعريفها الذى يذكره أرسطو في هذه الفقرة موجود في كل ما على (راجع في هذا الكتاب الباب ١١ ف ٤ و ٥ ولا حاجة للبحث عنه وراء ذلك) .

§ ٤ — سبق بنا ... — راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ١

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا إيضاح أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل . فلنقسم الآن على هذا النحو الجزء الذى هو موصوف بالعقل ونفترض أن من الجزأين اللذين هما طاقلان أحدهما يعرفنا الأشياء التى لا يمكن البتة أن تكون لها أصول أخرى خلافا لما هى عليه . والآخر يعرفنا الأشياء التى وجودها ممكن ومتغير . ومن الطبعى فى الواقع أن الأشياء المتخالفة للجنس يناسبها فى النفس أيضا جزء من النفس مختلف الجنس ما دام أن معرفة هذه الأشياء تحصل فى كل قسم من أقسام النفس بنوع من المشابهة والملازمة . § ٦ - من جزئى النفس هذين نسمى أحدهما الجزء العلمى والآخر الجزء المفكر والحاسب . وفى الواقع أن عاقل وحسب هما فى حقيقة الأمر شئ واحد، وأنه لا يخطر بالبال أبدا أن يعادل الانسان بين الأشياء التى ما كان يمكن أن تكون خلافا لما هى كائنة : وعلى هذا فالجزء الحاسب والمفكر هو قسم من الجزء العاقل للنفس .

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا - راجع لك ١ ب ١١ ف ٩

- أحدهما يعرفنا - هذا هو الفهم .

- والآخر - هذا هو الحكم والتصور وعبرد الرأى . وفى الواقع أن تقسيم أرسطوليس محكما ، فانه لا يمكن أن يميز فى النفس الجزآن اللذان يتكلم عليهما . قائما هى خاصة واحدة بعينها تنطبق على أشياء مختلفة . ولم يقل أرسطو فى "كتاب النفس" بهذا الرأى ، بل يقسم النفس بأجل من ذلك الى حساسية وطقنة . راجع "كتاب النفس" ك ٣ ب ٣ و ٤ ص ٢٧٥ و ٢٩٠ من ترجمتى .

§ ٦ - الجزء العلمى ... الجزء المفكر - الفرق سهل الفهم بناء على الإيضاحات السابقة . فان العقل فى أمر العلم لا يزيد على أن يرى المبدأ ويرافق عليه بمحس مباشر . وأما فى الفكر فانه يبحث عما يجب أن يتقنه وما ذا يجب أن يملكه بعد ذلك .

- والحاسب - زدت هذه الكلمة لبيان الفكرة ولو قلنا المبادل لربما كان مضطربا .

- خلافا لما هى كائنة - والى هى بالنتيجة أصول العلم الخاصة به .

- قسم من الجزء العاقل - يعنى أنه لا يوجد فى النفس فى الحقيقة الا خاصة واحدة وهو العقل الذى يمكن أن يدرس على أوجه نظر مختلفة على حسب اختلاف الأشياء التى ينطبق عليها .

٧٤ - فلتنظر حينئذ بالنسبة لمهذين الجزئين المقسومين على هذا النحو ما هو أحسن استعداد يمكن أن يكون لكل واحد منهما، لأن في هذا فضيلة كل واحد منهما على التحقيق، ولأن الفضيلة تنطبق دائماً على العمل الذي هو خاص بالشخص على وجه الخصوص .

٨٤ - يوجد في نفس الإنسان ثلاثة أصول هي التي عنها يصدر في أمر الفعل وفي أمر الحق، وهي الاحساس والعقل والفريرة . ٩ - والاحساس من بين هذه الأصول الثلاثة لا يمكن أن يكون أبداً بالنسبة لنا أصلاً لفعل متدبر فيه . ودليل ذلك أن لمحيوانات إحساساً وليس لها البتة مع ذلك حظ من الفاعلية المتدبر فيها التي هي للإنسان وحده . ولكن المركز بينه الذي يشغله النفي والاثبات بالنسبة لأفعال الفهم يشغله حب الأشياء وكراهتها بالنسبة لأفعال الفريرة . فينتج من هذا أنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية هي استعداها ما من شأنه أن يفاضل ويختار وكان هذا الاختيار ليس إلا الفريرة التي تتدبر وتعدل ، لزم للأسباب عنها أن يكون عقل الإنسان حقا وفريرته طيبة ومستقيمة إذا كان الاختيار طيباً هو نفسه، وأن العقل يُقَرَّر من جهة الأشياء أعيانها التي تطلبها الفريرة من جهة أخرى .

تلك هي بالضبط في الحياة العملية الفطنة والحق .

٧٥ - لأن في هذا فضيلة - راجع ماسبق لك ٢ ب ٦ ف ٢

٨٥ - والفريرة - في "كتاب النفس" لا يقبل أرسطو هذا المبدأ الثالث أو عمل الأقل لا يقول عنه شيئا . وإن كان المقصود هنا في الواقع هو الفريرة الأخلاقية .

٩٥ - حب الأشياء وكراهتها - على تقدير ( الأدبية ) .

- هذا الاختيار ليس إلا الفريرة - وعلى هذا المعنى تشبه الفريرة بالاختيار وتعد به .

- الفطنة - هي الفاعلة .

- والحق - الذي يجب أن يتبعه العقل المستقيم .

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل التأمل المحض والنظري الذى ليس عمليا ولا محدثا فالتخير والشئ هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل، لكن متى كان الأمر فى صدد إضافة العمل إلى العقل فان الفرض الذى يطلبه النفس إنما هو الحق متفقا مع الفريضة أو الرغبة التى تنطبق هى نفسها مع القاعدة .

§ ١١ — حينئذ فبدأ الأحداث إنما هو اختيار النفس المدبر الذى عنه تصدر الحركة الأولية . فليس هو الفرض الذى يطلب وليس هو العلة الفاتية بل ولا مبدأ الاختيار . بل إنما هو الفريضة بدينام التذكر الذى تقمله النفس متوجهة إلى شئ يطلبه . فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل أو بلا عمل العقل ولا بدون استعداد أخلاقي ما ما دام أنه لا يمكن أن يحسن عمل ولا أن يعمل ضد الخير فى ميدان الفعل بدون تدخل العقل والقلب .

§ ١٢ — العقل مأخوذا فى ذاته لا يحرك شيئا . ولكن الذى يحرك فى الواقع إنما هو ذلك العقل الذى يتصدى إلى غرض خاص وينقلب عمليا . فهو حينئذ الذى يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذى ينفذ . لأنه متى فعل المرء شيئا وضعه للوصول

§ ١٠ — أما بالنسبة للعقل النظري المحض — راجع فى كتاب " النفس " نظرية العقل ك ٣ ب ٤ ص ٢٩٠ من ترجمتنا .

— والنظري — زدت هذه الكلمة لأنها تحصل على الأسلوب الأخرى ما تحصله الكلمة التى قبلها على الأسلوب الآخر .

— مع الفريضة أو الرغبة — زدت الكلمة الأخيرة تفسيرا لى قبلها .

§ ١١ — إنما هو اختيار النفس المدبر — هذا هو فى الواقع الأصل الوحيد للأحداث الحقيقى بالكائن المتحرر . وقد ميز "ريد" ثلاثة أنواع لأصول الأحداث : الأصول الميكانيكية ، والأصول الحيوية ، والأصول العقلية . وإلى أعلن تقسيم أرسطو أبسط وأحق . فان نوعى "ريد" الأولين لا يفتين البتة أن يدرسا فى علم النفس ( البيكولوجيا ) .

§ ١٢ — ذلك الجزء الآخر من العقل — هو الإرادة .

الى غرض ما فان هذا الشيء نفسه الذى يفعله ليس هو بالضبط الغاية التى تُقصد . فهو ليس البتة إلا إضافيا ويتعلق دائما بشيء آخر أيضا لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للشيء الذى يراد فعله ، لان إحسان الفعل والنجاح هما الغاية التى يقصدها الفاعل وإلى هذه الغاية تنشط الفريزة المدبرة ، وعلى هذا حينئذ فاختيار النفس هو عمل عقل غريزى أو غريزة عاقلة والانسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع .

§ ١٣ - الماضى الشيء المقضى لا يمكن البتة أن يكون موضوع اختيار أديب ومثال ذلك أنه لا أحد يختار أن يكون قد خرب "هيون"، ذلك بأنه من المحال معادلة فعل أنقضى . إذ لا يعادل إلا فى المستقبل وفى الممكن ، لأن ما قد كان أى الماضى لا يمكن أن لا يكون قد كان البتة . من أجل هذا حق لأغاثون الشاعر أن يقول " الله ذاته فى هذه النقطة وحدها لا أختار له " "فانه من الضرورى دائما أن ما كان قد كان"

§ ١٤ - على هذا حينئذ فالخلق هو كذلك موضوع كل واحد من جزئى النفس العاقلين وإن الاستعدادات الأخلاقية التى تجعل أحدهما والآخر يجد الحق على آكد وسيلة هى بالضبط الفضائل العليا لكليهما .

- الشيء الذى يراد فعله - والذى هو الغاية النهائية التى يطلبها العقل .

- لأنت إحسان الفعل - راجع بداية الأدب الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ حيث ترى الخير هو الموضوع الوحيد لأفعال الانسان .

§ ١٣ - لأغاثون الشاعر - المذكور فى "مائدة أطلالون" والذى يبين على أرسلوا أنه يمتد به كما يمتد بامتاده . وهو يستشهد به "نيا سيلي" ب ٣

- الله ذاته فى هذه النقطة - لقد نيه "زيل" فى صحيفة ٢٠٤ من تحسيره أن "فياندر" يورد هذه الفكرة فيها فى الألفية الثانية فى البيت ٢٩

§ ١٤ - على هذا حينئذ - نتيجة ربما لا تكون هى النتيجة الضرورية لما سبق . وربما لا تكون صحيفة .



## الباب الثاني

لنفس خمس وسائل للوصول إلى الحق : الفتن ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل - في العلم - تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم - موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدى - العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعليها ينشأ القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية - ولكنها أقل وضوحاً منها - الاستشهاد بالقياس .

§ ١ - من أجل تحديد البحث في هذه المواد نأخذ الأمور ثمانية من أسمى موضع .

لنسلم بدءاً أن الوسائل التي بواسطتها تصل النفس إلى الحق إما إيجاباً وإما سلباً هي خمس : الفتن ، العلم ، التدبير ، الحكمة ، العقل أو الفهم ؛ ولندع الرأي إلى جانب لأنه قد يكون مناط الخطأ .

§ ٢ - وسيعلم بوضوح ما هو العلم - إذا أريد الحصول على تعريف مضبوط دون الوقوف عند حد التقرينات - بهذه الملاحظة وحدها ؛ نحن نعتقد جميعاً أن ما تعلمه

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب إلى أوديم ك ٥ ب ٢

§ ١ - من أجل أن نحدد البحث - يمكن افتراض أن أرسطو يريد أن يشير إلى كتاب النفس وإلى المنطق حيث ناقش فيها هذه المسائل - رابع كتاب النفس ك ٣ ب ٣ ص ٢٧٥ وما بعدها من ترجي .  
والأصوليقا الثاني ( البرهان ) ك ١ ب ٣٣ وك ٢ ب ١٩ ص ١٧٩ و ٢٩١ من ترجي .

- هي خمس - ليس أرسطو دائماً حاسماً كما هو في هذه النقطة - إنه أحياناً يقلل عدد وسائل المعرفة .  
على أنه يستبر كل هذا من أفلاطون . وقد ذكر بالصراحة كل هذه النظرية في كتاب ما وراء الطبيعة ( الميتافيزيقا ) ك ١ ب ١ ص ٩٨١ من طبعة برلين - فينبغي مراجعة هذه المناقشة الكبرى التي تنتج باب ما وراء الطبيعة .

§ ٢ - بهذه الملاحظة وحدها - هذا هو الوصف الفعالي الذي يستند أرسطو على الدوام إلى العلم .  
راجع على الخصوص الأصوليقا الثاني ك ١ ب ٢ ف ١ وما بعده ص ٦ من ترجي .

لا يمكن أن يكون خلافا لما هو، أما الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي فأننا نجعل تماما ما إذا كانت هي في الواقع أم لا متى أفنت من مرمى عقولنا . الشيء الذي عُلِّم والذي يمكن أن يكون موضوعا للعلم هو موجود حيثئذ بالضرورة فهو على ذلك أزل لأن جميع الأشياء الموجودة بطريقة مطلقة وضرورية هي أزلية كما أن الأشياء الأزلية هي غير محدثة وغير فانية . § ٣ — زد على هذا كل علم يظهر أنه قابل لأن يُعلم وكل شيء قد عُلِّم يمكن فيا يظهر أن يُعلم . حيثئذ كل ما يعلم أو كل تعريف يستفاد أو ينقله معلم إنما يعنى من أصول معلومة فيا سبق كما نوضح ذلك في الأصول طبقا لأن كل معلوم مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو كسبي . الاستقراء هو فوق ذلك أصل القضايا الكلية . والاستنتاج مستخرج من الكليات . على ذلك توجد مبادئ يأتي منها الاستنتاج والنسبة لها لا يمكن إحراء الاستنتاج فهي إذا نتيجة الاستقراء . § ٤ — وعلى جملة من القول فان العلم هو بالنسبة للعقل ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة وبجميع الخصائص التي يتناها

— ما إذا كانت هي في الواقع — لأنه يمكن على سواء أن لا تكون . أما الموضوع الخاص للعلم فهو أزل وغير قابل للتغير .

— الأشياء الأزلية غير محدثة — لاشك في أن أرسطو يرى بذلك الى أبدية الدنيا .

§ ٣ — قابل لأن يعلم — هذا هو ما حل أفلاطون على أنه ينكر أن القضية علم . فلبا أنه كان لا يرى أن القضية تعلم وكل علم يعلم استنتج أن القضية ليست علما كما كان يدعى .

— في الأصول طبقا — الأصول طبقا الثاني ك ١ ب ١ ف ١ ص ١ من ترجمتنا .

— سواء أكان بالاستقراء أم بالقياس — لقارئة بين نظرية الاستقراء والقياس . راجع الأصول طبقا الأول (تحليل القياس) ك ٢ ب ٢٣ ص ٢٧٥ من ترجمتنا .

— أصل القضايا الكلية — راجع الأصول طبقا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

في الأنولوجيا، والواقع أنه متى اعتقد المرء عقيدة إلى أى درجة تا وكان يعلم الأصول  
التي اعتقد بواسطتها، فانه إذن حاصل على العلم فهو إذن يعلم فاذا كانت المبادئ  
ليست أظهر لديه من النتيجة فليس له علم إلا بطريق الواسطة .

هذا هو على رأينا ما يجب أن يعنى بالعلم .

§ ٤ - في الأنولوجيا - يمكن أن يقال إن المقصود هو الأنولوجيا الأول والأنولوجيا الثاني جميعا .

ولكن على الخصوص في الأنولوجيا الثاني ما لم أرسلوا الايضاح .

- إلا بطريق الواسطة - لأنت المبادئ يجب أن تكون أكثر بدئية من النتيجة الماددة التي

يستنتجها منها .

### الباب الثالث

في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الانتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وقائده العقل الحق - عدم المهارة ليس إلا غملاً للعقل .

§ ١ - في الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه يلزم التمييز بين أمرين فمن جهة الانتاج أخص الأشياء التي تنتجها في الخارج، ومن جهة أخرى الإحداث الذهني أي الأشياء التي لاتقع الا في الذهن . بهذا يرى أن الانتاج والإحداث متباينان أحدهما من الآخر، غير أننا نحيل هذا البحث فيما يخص بهما على ما سبق أن بيناه في مؤلفاتنا المنشورة للكافة . على ذلك فالاستعداد الأخلاقي الذي بمساعدة العقل يجعلنا نفعل هو مباين لذلك الاستعداد الآخر الذي هو بمساعدة العقل أيضا يجعلنا نتج الأشياء ، هذان الاستعدادان ليس بينهما عموم وخصوص وليس الإحداث على ذلك هو الإنتاج كما أن الإنتاج ليس هو الإحداث . § ٢ - لكن لما أن الفن موجود ولناخذ له مثلاً فن العماره وأن هذا الفن هو ثمرة ملكة الانتاج لنوع ما ، هذه الملكة التي يضيئها العقل ، ولما أنه فوق ذلك ما من فن إلا هو ملكة الانتاج يهديها العقل،

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أوديم ك ه ب ٣

§ ١ - الانتاج ... الاحداث - هذا تمييز عادي عند أرسطو . والواقع أن الاحداث هو بهر في كتابا الحائنين لا فرق بينهما إلا أن للاحداث في الحالة الأولى نتيجة خارجية ومادية ، وفي الثانية ليس له هذه النتيجة . بل ينسب كله في العقل الذي أوجده . على أن لا أنكر أن القول بأن الاحداث لا يخص الا الأشياء التي تمر بالذهن قول غريب . وان اللغة اليونانية لها في هذا المعنى تعابير أدق مما في لغتنا (الفرنسية) .

- في مؤلفاتنا المنشورة للكافة - راجع فيما سبق التعبير المائل لهذه وتطبيقنا عليه ك ١ ب ١١ ف ٩

- يجعلنا تفعل - أي على صورة خارجية والمعنى الذي يبه أرسطو آتاه .

§ ٢ - يهديها العقل - أو بهارة أخرى تهديها " القليلة " .

فليس في عقلنا ملكة متبعة ليست فنا فينتج من هذا أن الفن يشبه فينا بالملكة التي تنتج الأشياء في الخارج بمساعدة العقل الحق . § ٣ — كل فن مهما كان يرى الى الإنتاج فليس بمجهوداته ونظرياته إلا غرض واحد أبداً أخص توليد واحد من الأشياء التي يمكن أن تكون وأن لا تكون على السواء والتي أصلها هو في الذي يفعل ليس غير دون أن تكون في الشيء المفعول . حيثئذ الفن لا يتعلق بالثبة بالأشياء التي هي موجودة بالضرورة أو التي تنتج بالضرورة ، كما أنه لا يتعلق بالأشياء التي قيادها بيد الطبيعة وحدها ، لأن جميع الأشياء التي من هذا الصنف تستعمل في أعيانها على أصل وجودها . § ٤ — ومن جهة أخرى الإنتاج والإحداث لما أنهما متباينان فينتج من ذلك أن الفن هو في دائرة الإنتاج لا في دائرة الإحداث بالمعنى الخاص ، ويمكن أن يقال على وجه ما إن الثروة والفن ينطبقان على الأشياء عينها كما نبه بحق الشاعر "أغانون" .

"الثروة تحب الفن والفن يحب الثروة"

§ ٥ — أكرر أن الفن إذا هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق في حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة هو على الضد من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها الا عقل فاسد مطبقة على الأشياء المسادية التي يمكن أن تكون خلافا لما هي عليه .

§ ٣ — كل فن ... يرى الى الإنتاج — مخالفاً بذلك العلم الذي لا يبحث إلا عن مرة الأشياء والتأمل فيها .

— الأشياء التي هي موجودة بالضرورة — والتي هي موضوعات العلم .

— أصل وجودها — في حين أن الفن يوجد الأشياء التي يخبئها ويصير مخالفاً لها الى حد ما .

§ ٤ — الاحداث بالمعنى الخاص — أضفت هذه الكلمات الأخيرة .

— بحق "أغانون" — رابع ما سبق ب ١ ف ١٣ حيث استشهد بأغانون وراجع لمطقتنا عليه .

— الثروة تحب الفن — قاله المفسر الاغريقي لأنه في الثروة وفي الفن علة الأشياء . هي دائماً خارجية .

### الباب الرابع

في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفروق بينه وبين العلم والفن -  
مثال يريكلوس - التأثير السيئ لالتقالات المدة والألم على التدبير وعمل سلوك الانسان - التدبير متى كسبه  
الانسان لن يفقده بعد .

§ ١ - أما التدبير فانه يمكن الالام به باعتبار من هم الرجال الذين يشرفون بتسميتهم  
مدبرين، الآية المميزة للرجل المدبر هي أن يكون كفاً للمعادلة والحكم على الأشياء التي  
يمكن أن تكون طيبة ونافعة له على الوجه الانسب لا على بعض الاعتبارات الخاصة  
لصحة الجسم وطافته بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته .  
§ ٢ - والدليل على ذلك هو أننا نقول على بعض الناس إنهم مدبرون في مسألة خاصة  
بعينها متى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالنكاح عزوفاه .  
على ذلك يمكن أن يقال بكلمة واحدة إن الرجل المدبر هو على العموم الرجل الذي  
يحسن المعادلة . § ٣ - ولا أحد يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما  
هي عليه ولا في الأشياء التي لا يمكن الانسان إحداثها البتة، وبالنتيجة إذا كان العلم  
قابلاً للايضاح وكان الايضاح لا ينطبق البتة على الأشياء التي أصولها يمكن أن تكون  
خلافاً لما هي عليه . فان جميع الأشياء التي نحن بصدددها هنا يمكن أن تكون أيضاً

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٤

§ ١ - الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين - هذا نهج عادي لأرسطو أنه يتخذ مبدأً لثافته  
أفكار الفروق العام على صورتها في لغة الحياة العادية .

- يعادل ويحكم - ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

§ ٢ - كما عزوفاه - أضفت هذه العبارة من معنى .

§ ٣ - لا أحد يعادل - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٣

خلافا لما هي عليه . ولما كانت المعادلة غير ممكنة البتة في الأشياء الواجبة الوجود فينتج من ذلك أن التدبير ليس هو العلم ولا الفن . إنه ليس هو العلم لأن الشيء الذي هو موضوع الفعل يمكن أن يكون غير ما هو كائن . وإنه ليس من الفن لأن المجلس الذي إليه ينتمى إنتاج الأشياء هو مخالف للمجلس الذي إليه ينتمى الإحداث بمعناه الخاص . § ٤ — يبقى إذن أن يكون التدبير ملكة بوقوفها على الحق بفعل بمساعدة العقل في جميع الأشياء الحسنة والقيحة بالنسبة للإنسان ، لأن الباعث على الانتاج هو دائما مابين للشيء الناتج ، وعلى ضد ذلك غرض الاحداث ليس دائما إلا الاحداث نفسه ما دام أن الغاية التي يرى إليها قد تكون إحسان الفعل لا غير .

§ ٥ — هذا يفسر لنا أننا إذا نظرنا الى "يركلبس" ومن على شاكلته باعتبار أنهم مدبرون فذلك لأنهم أكفاء لتقدير ما هو الحسن بالنسبة لهم وبالنسبة للناس الذين يحكمونهم وذلك هو على الضبط الكيف الذي نجده في أولئك الذين نسميهم رؤساء العائلات ورجال السياسة . وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده الذي يشابه اشتقاق لفظ التدبير في اللسان الإغريقي يوضح لنا بقدر الكفاية ما ذا نمنى بلفظ التدبير الذي هو منجاة للناس بوجه ما . § ٦ — نعم إنه هو في الواقع الذي يعصم أحكامنا ويدعمها في هذا الصدد . حيثئذ اللذة والألم لا يهدمان ولا يقوضان جميع

— المجلس الذي يخشى اليه الانتاج — راجع في الباب السابق نظرية الفن .

§ ٤ — لأن الباعث على الانتاج — هذا المعنى ليس نتيجة لازمة للعاقب التي سبقته .

§ ٥ — وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده — قد اضطرت الى ترجمة هذه التعللة بالمعنى لا باللفظ لتصور

مفهومة في اللغة الفرنسية التي ليس فيها تعريب الاشتقاق ممكنا .

§ ٦ — اللذة والألم — ملاحظة جيدة التوردي يمكن المرء أن يتحققها على نفسه وعلى غيره .

مدارك عقلنا . إنهما لا يمتنانا مطلقا من أن نفهم مثلا أن مثلنا زواياه تساوى قائمتين أم لا . غير أنها تعرضع أحكامنا فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى . فان أصل الفعل الأخلاقى مهما كان هو دائما العلة الغائية التى من أجلها نصمم على الفعل . غير أن هذا المبدأ يبطل ظهوره فورا فى الحكم الذى تؤثر فيه اللذة أو الألم ويهدماته . فان العقل لا يرى بعد حينئذ أن الواجب هو تطبيق هذا الأصل وأتباعه فى سلوكه كله وفى اختياراته لأن الرذيلة تهدم فى نفوسنا الأصل الأخلاقى للفعل . فيلزم إذن بالضرورة الاعتراف بأن التدبير هو ذلك الكيف الذى بقيادة الحق والعقل يبين سلوكا فيما يتعلق بالأشياء التى يمكن أن تكون صالحة للإنسان . § ٧ - فى الفن يمكن أن توجد درجات للفضيلة أما فى التدبير فلا . وفوق ذلك فان فى الفن هذا الذى يخضع برضاه مفضل على ذاك الذى يخضع من حيث لا يريد . أما فى التدبير فالأمر على الضد كما هو الحال فى سائر الفضائل الأخرى . وبالتيجة فالتدبير فضيلة

- فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى - أضفت هذه الكلمة الأخيرة التى ظهرت أنها ضرورية .

- أصل الفعل الأخلاقى - أضفت الكلمة الأخيرة لبيان المعنى الذى هو متفق .

§ ٧ - فى الفن يمكن أن توجد درجات - ويظهر أنه يمكن أن توجد درجات كذلك فى التدبير مادام أنه يمكن أن يكون المرء قليل التدبير أو كثيره .

- للفضيلة - أو النبوغ .

- أما فى التدبير فلا - يرى أرسطو أن يكون الأمر على إطلاقه فلما أن يكون المرء مدبرا وإما أن لا يكون .

- فالأمر على الضد - وهو كذلك فى الواقع من وجهة النظر الأخلاقية . غير أنه أن يرتكب الخطيئة غير عالم من أن يفعل الشر وهو عالم به كل العلم . والأمر على الضد من ذلك فى الفن يمكن أن يكون المرء فنانا خفيا إذا أساء العمل بغية أن يسبته .



وليس فنا البتة . § ٨ - ولما كان في النفس جزآن موصوفان بالعقل فالتدبير هو فضيلة ذلك الجزء الذي لا نصيب له إلا الرأي . لأن الرأي كالتدبير ينطبق على كل ما يمكن أن يكون على غير ما هو كائن أي على كل ما هو ممكن وجوده كما هو ممكن علمه . ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن التدبير هو وضع يصاحبه العقل بدليل أن الوضع يمكن أن يزول بالنسيان في حين أن التدبير لا يزول ولا ينسى أبدا .

- وليس فنا البتة - المقابلة ليست واضحة تمام الوضع لأن معنى الفن لم يحدد بجملة .

§ ٨ - جزآن موصوفان بالعقل - راجع ما سلف ك ١ ب ١١ ف ١٩

- لا نصيب له إلا الرأي - راجع الأصوليقتا الثاني ك ١ ب ٣٣ ص ١٧٩ من ترجمتنا .

- وضع يصاحبه العقل - بل هو كيف وعادة وليس خاصة طوعية .

## الباب الخامس

في العلم وفي الفطنة - الفطنة او الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح - الحكمة او الحذق الكامل يجب أن تعتبر أرقى درجات العلم ، فهي تسود على الخيرات الانسانية والنافع الشخصية .  
 " نيدياس " " فولقريط " " أغزاغور " و " طاليس " - التفسير الذي هو عمل محض يجب على  
 المتخصص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية .

§ ١ - أما العلم فقد قلنا إنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود . وإن  
 هناك مبادئ لكل القضايا التي يمكن إيضاحها ولكل علم أي كان ، لأن العلم مقترن دائماً  
 بالفكر ( المنطقي ) أما المبدأ ذاته لما قد علم بمساعدة العلم فلا يمكن أن يكشفه لنا العلم ولا الفن  
 ولا التدبير لأن من الجهة الواحدة موضوع العلم يمكن أن يوضع ومن الجهة الأخرى  
 الفن والتدبير لا ينطبقان إلا على الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي كائنة .  
 أما الحكمة فانها لا تنطبق البتة هي أيضا على المبادئ التي من هذا القبيل ، ذلك لأن  
 الحكميم في بعض الأحوال يستطيع حتما أن يعطى إيضاحات عما يفكر . § ٢ - غير  
 أنه إذا كان الحال ، بالنسبة للأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة بل  
 بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة أعنى الأشياء الواجبة  
 الوجود والمنمكته ، أن الملكات التي بها نصل الى الحق ولا نفضله أبدا هي العلم والتدبير  
 والحكمة والفطنة ، وإذا كان فوق ذلك ليس ولا واحد من الثلاث الملكات الأولى

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٦

§ ١ - فقد قلنا - آفا في ب ٢ ف ٢

§ ٢ - الملكات التي بها نصل الى الحق - راجع الأنولوجيا الثالث ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .  
 وتخاب النفس ك ٣ ب ٣ وأوائل ماوراء الطبيعة ( الميتافيزيقا ) .

أى التدبير والحكمة والعلم يمكنه معرفة المبادئ، فيبقى أن الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادئ ويضعهما .

§ ٣ — أما الخلق الحاذق الذى يبدو مظهره فى الفنون فأننا لا نستسده إلا الى أولئك الذين يمارسون كل واحد من تلك الفنون على أكمل وجه . على هذا يسمى "فيدياس" نحنا حاذقا و"فولقليط" مصورا حاذقا، وأنا لا زريد أن نعى هنا بلفظ الخلق الحاذق شيئا أكثر من النبوغ السامى فى الفن . § ٤ — فن الناس، وهم نادرون ، من نعتبرهم حكاما حذقة بوصف عام لا حذقة فى أشياء بينها على جهة خاصة بل حذقة محضا بلا قيد كما قال هوميروس فى "مريجيتيس" .

"أن الآلهة لم تجعله نحانا حاذقا" .

"بل لم تجعله إلا رجلا حاذقا واسع الحول" .

على ذلك فن الواضح أن الخلق الحاذق أو الحكمة معتبرة أنها أعلى درجة للكمال

— فيبقى أن الفهم هو وحده — هذه الجملة تكاد تكون بمروفتها فى الأولو طبقا لثانى ك ٢ ب ١٩

ف ٨ ص ٢٩١

§ ٣ — أما الخلق — لقد أنشأنا هنا أكثر الناشرين بابا جديدا خاصا بنظرية الحكمة .

— الخلق الحاذق — عبارة المثنى "أما الحكمة" ولم استعمل هذا اللفظ لأن له فى لغتنا (الفرنسية) معنى آخر . أما اللغة الاغريقية فانها على ضد ذلك يطلق فيها الاسم بعبارة على عبقريه أمثال "فيدياس" وعبقرية أمثال "أقزاغور" . وفى هذا من التنظيم ما فيه والظاهر أن أرسطو يعترف به .

— نحنا ... مصورا — الفرق فى اليونانية واضح وإن اللفظ الذى يستعمله أرسطو لأجل "فيدياس" يمكن أن يدل على المهندس المهارى والنحات مما .

§ ٤ — "هوميروس" فى "مريجيتيس" . معلوم أن هذه القصيدة مفقودة ولم يبق منها إلا ثلاث قطع أحداها هذه وهى أطولها . راجع هوميروس طبعة "فريمين ديدو" ص ٨٠ .

— الخلق الحاذق أو الحكمة — وضعت الكلمتين لأحصل قوة الكلمة اليونانية .

للكمال في جميع الأشياء التي يمكن الانسان أن يعلمها . § ٥ - فيلزم الرجل الحاذق والحكيم حقا أن لا يقتصر على معرفة الحقائق التي تنفرع عن المبادئ الأولى، بل يلزمه أن يعلم أيضا حق العلم المبادئ أعينها . ويتج من هذا أن الحكمة هي مركب من الفطنة والعلم، ويمكن أن يقال انها العلم بالأشياء العليا وانها قابضة على ناصية جميع العلوم الأخرى . والواقع ان من السخافة الاعتقاد بأن علم السياسة أو التدبير السياسي هو أسمى العلوم جميعا إن لم يقترن بهذا الاعتقاد اعتقاد أن الرجل الذي تشغله السياسة هو أفضل رجل في العالم . § ٦ - غير أن بعض النعوت كالسليم والطيب مثلا يمكن أن تتغير تبعا للوجودات المختلفة التي تنطبق عليها، وحينئذ يمكن أن تكون في الناس غيرها في الإشمالك في حين أن الأبيض والمستقيم، في نظم معان آخر، هما دائما الأبيض ودائما المستقيم . على أنه قد اصطلح على أن الحكيم هو دائما حكيم وأن الذي ليس إلا مدبرا يمكن أن يتغير تبعا للأحوال . فانه كلما عرف رجل أن يميز منفعة في جميع الأشياء التي تمسه شخصيا سمى مدبرا ومال الناس إلى أن يمهّدوا إليه الأشياء التي من هذا القبيل . بل قد يماوزون هذا الحد إلى أن يطلقوا هذا الوصف على بعض الحيوانات التي يلوح عليها البصارة بالأشياء التي تتعلق بحفظ وجودها الخالص . § ٧ - وعلى جملة من القول فبسيهي أن السياسة والحكمة لا يمكن أن تشبه إحداها بالأخرى . فاذا عني بالحكمة تمييز المرء لمنفعته الخاصة ومصالحته الذاتية فيلزم إذن الاعتراف بعدة أنواع مختلفة للحكمة . وبالبدسية لا يمكن أن توجد حكمة

§ ٥ - مركب من الفطنة والعلم - ويمكن أن يزداد على ذلك أن الحكمة هي عملية أصلا .

- أسمى العلوم جميعا - ذلك مطابق للذهب المقرر في أول هذا المؤلف راجع ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٦ - بعض النعوت كالسليم ... في نظم معان آخر - زدت هذه التفاصيل لايضاح فكرة المتن .

§ ٧ - فاذا عني بالحكمة - على رأى أرسطو ليس هناك إلا التدبير .

واحدة بعينها تطبق على ما هو مفيد وحسن لجميع الموجودات . بل هي تختلف بالنسبة لكل منها إلا أن يراد التثني إلى تقرير أن الطب أيضا هو واحد بالنسبة لجميع الموجودات بلا تمييز . على أنه لا يهم شيئا أن يدعى أن الانسان هو أكل الكائنات ، لأنه يوجد كثير من الكائنات الأخرى التي طبيعتها أقدس من طبع الانسان . مثال ذلك الأجرام الرائعة التي يتكون منها العالم .

§ ٨ - ولكن لنعود إلى ما بدأناه نقول إن من الجلي أن الحكمة هي اقتران العلم بالفهم مصروفا إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى . من أجل ذلك يسمى "أفزاغور" و"طاليس" وأشباههم حكاة لا مدبرين فقط لأنهم يُرون على وجه العموم جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة ، يُرون متقدمين جدا في كثير من الأشياء غير ذات الفائدة مباشرة وإن كانت عجيبة عسرة الفهم بل قدسية غير أنها لا يمكن استخدامها في نفع ما .

- هي تختلف بالنسبة لكل منها - يظهر على ضد ذلك أن خاصة الحكمة هي أنها تشمل مجموع الأشياء .  
- تقرير أن الطب - لا شك في أن هذا التشبيه على شفوذه مجلوب ليناسب ما قاله أرسطو أقفا من نعمت السلم والطيب .

- على أنه لا يهم شيئا - كل هذه الماديات مختلفة وغير متسقة بعضها مع بعض . ومن الغريب أن يحيط أرسطو منزلة الانسان إلى منزل الكواكب . إذ يظهر له أن طبيعتها أقدس من طبيعتها . وهذا يناقض ما قاله أقفا عن تفوق الانسان .

§ ٨ - الحكمة هي اقتران - يعود أرسطو إلى الفكرة التي بينا أقفا .

- حكاة - ذلك ليس فقط لطبيعتهم ولكن لأنهم أيضا سبروا غور الحياة كما أولفوا في العلم .  
- جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة - في السياسة ك ١ ب ٤ ص ٤ - من تريحي يروى أرسطو طرفا من حال "طاليس" يدل على حذقه العملي . أما "أفزاغور" فلا يخفى اعتداد سقراط وأفلاطون به وكيف يتكلم عن أرسطو نفسه في ما وواء الطبيعة ك ١ ب ٣ ص ٩٨٤ من طبعة برلين .

لأن هذه العقول الكبيرة لا تبحث عن المنافع الانسانية البحتة . § ٩ - أما التدبير  
فعل ضد ذلك لا ينطبق إلا على الأشياء الانسانية المحضة والتي فيها تكون المعادلة  
ممكنة لدى العقل الانساني لأن الموضوع الأصلي للتدبير إنما هو كما يظهر إحسان.  
المعادلة بين الأشياء . ولكنه أبدا لا يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا  
لما هي كائنة، ولا في الأشياء التي ليس فيها غرض معين يُرى إليه، أعني خيرا يمكن  
أن يكون موضوعا لفاعليتنا . وعلى وجه عام مطلق فإن الانسان الذي يمكن أن يقال  
عليه رجل رشد ونصح هو ذلك الذي يعرف أن يحيد بالفكر المعصوم من الخطأ ما هو  
أحسن ما تعلقه الانسانية بالأشياء التي تحت تصرفها .

§ ١٠ - إنما لا يقتصر التدبير على مجرد العلم بالصين العامة، بل يلزم أيضا أن  
يعلم بجمع تعريف الأمور الجزئية لأن التدبير عمل، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة  
على الأشياء التفصيلية . من أجل ذلك كان بعض الناس الذين لا يعلمون شيئا هم  
غالبا أفضل وأقبل للعمل من الذين يعلمون . ذلك هو السبب في رجحان الذين نصيبتهم  
التجربة ، مثال ذلك لنفرض أن واحدا يعلم أن الخموم الخفيفة سهلة الهضم طيبة  
لكنه يحمل ما هي بالضبط الخموم الخفيفة فليس هذا هو الذي يعيد الصحة للريض .  
بل أولى منه بهذا ذلك الذي يعلم أن لحوم الطير على الخصوص خفيفة وصحية، هذا  
هو الأولى بالنجاح . فالتدبير هو عمل محض وبالنسبة يجب أن يجمع بين رتبي المعرفة  
هاتين وعند التمييز يجب أن يكون لديه المعرفة بالجزئيات والتفاصيل، لأنه يمكن  
أن يقال إن هذه المعرفة الأخيرة هي في هذا الصدد كالعلم الأساسي .

§ ٩ - أما التدبير فعل ضد ذلك - راجع نظرية التدبير آتيا ب ٤ ف ١ وما بعدها .

§ ١٠ - لأن التدبير عمل - يظهر أن الحكمة هي كذلك أيضا وإلا انحطت بالعلم .

- رتبي المعرفة هاتين - أعني المعرفة العامة والمعرفة الخاصة .

## الباب السادس

علاقة التدبير بعلم السياسة - أنه لا يختص إلا بالقرود ويرتب منافعه الشخصية على ما ينبغي - المنفعة الفردية لا يمكن أن تفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة - لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم لله بالتجربة الطويلة - التدبير لا يمكن أن يشتبه بالعلم وإنه لأقرب إلى الاحساس .

§ ١ - في حقيقة الأمر علم السياسة والتدبير هما استعداد أخلاق واحد بعينه ، ولكن صورة وجودهما ليست واحدة . فانه في العلم الذي يدبر المملكة يمكن التمييز بين هذا التدبير ، الذي لكونه أساسيا ومنظما لساير الأشياء يقن القوانين ، وبين ذلك التدبير الآخر الذي بانطباقه على الحوادث الجزئية قد أعطى الاسم العام الذي يطلق على الاثنين جميعا وسمى السياسة . إن علم السياسة هو عمل وفكرى معا لأن الأمر العالي ينص على العمل الذي يجب على المدنى أن يأتبه . وهذا إنما هو الحد الأدنى للعلم . فأولئك الذين يصدرون الأوامر العالية هم وحدهم في نظر العاى رجال السياسة لأنهم وحدهم هم في الواقع الذين يعملون كالفنيين الأصاغر الذين هم ملزمون بأن يباشروا العمل بأيديهم . § ٢ - وهناك فرق آخر هو أن التدبير ينطبق خصوصا على الفرد نفسه وعلى واحد فقط ويحتفظ مع ذلك بالاسم العام للتدبير . غير أنه على حسب جهات تطبيقه يكون إما الاقتصاد أعنى

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب إلى أويديم ك ٥ ب ٦

§ ١ - ومنظما لساير الأشياء - انه التشريع الذى يمكن في الواقع تمييزه عن العمل أى تصرف الأمور الذى يظهر أن أرسطو لا يهتم به كثيرا .

§ ٢ - فرق آخر - واقعى ولكنه كان من شأنه أن يعمل أرسطو على أن لا يخلط بين التدبير والسياسة وإن كانت السياسة في الواقع إذا خلط من التدبير لا تكون سياسة جيدة .

- الاقتصاد أعنى ... - ترجمت الكلمة اليونانية بمجته .

حكومة العائلة وإما التشرح وإما السياسة التي فيها يمكن أيضا التمييز جزئين مختلفين الجزء الذي يوازن في المسائل السياسية والجزء الذي عليه إقامة العدل . ٣٥ — حينئذ معرفة المرء إدراك منفعة الشخصية هو نوع من المعرفة التي بينها وبين علم السياسة فرق كبير . فان الذي يعلم بالضبط ما يخصه ويدأب في الاشتغال به يعتبر مدبرا ، في حين أن السياسيين رجال الحكومة عليهم العناية بالمنافع المتباينة فضل تباين . وهذا هو الذي حمل "أوريفيد" على أن يقول في إحدى قطعه :

« أتراني كنت إذن مدبرا أنا الذي استطعت أن أعيش عيشة رغد وأستمع »  
 « — كما يستمتع الحكيم الخامل المتروى في أواخر الصنف — بهذه النعم الكبرى »  
 « التي أنعمت علي بها السماء ، لكن هؤلاء الطامعون الذين يتعبون أنفسهم الى هذا »  
 « الحذر أولئك يتولى المشتري عقابهم ... »

وإن الذين يسمون مدبرين لا يسمون إلا إلى تفهم الشخصى . يراهم الناس بفعلهم هذا يقومون بالواجب عليهم . وعلى هذا الرأي تنبئ شهرتهم بالتدبير . ومع ذلك يمكن أن يقرر أن المرء لا يستطيع أن يكفل منفعة الخاصة بدون العائلة ولا بدون المملكة . على أنى أضيف إلى هذا أن معرفة المرء إدارة أشغاله الخاصة شيء خامل ويستدعى التفاتا كبيرا . ٣٦ — والدليل على ما أقول هنا هو أن الشبان

٣٥ — فرق كبير — حينئذ لا ينبغي تقرب التدبير من السياسة إلى هذا الحد .

— "أوريفيد" في إحدى قطعه — أقيوليت التي لم تصل إلينا . راجع "أوريفيدس فراجاتا"

طبعة فيرمين ديديوس ٨١٠

— بدون العائلة ولا بدون المملكة — وبالنسبة للتدبير الحقيقي لا ينحصر فقط في اشتغال المرء

بنفسه .



يستطيعون جدًا أن يكونوا مهندسين ورياضيين بل يستطيعون أن ينفذوا في هذا النوع من العلوم ولكنه لا يكاد يوجد، فيما يظهر، شاب يمكن أن يكون مدبراً . والسبب في هذا بسيط وهو أن التدبير لا ينطبق إلا على الحوادث الجزئية وأن التجربة وحدها هي التي تعرفنا إياها والشاب ليس مجزباً لأن الزمان وحده هو الذي يوجد التجربة . § ٥ - يمكن أن يتساءل أيضاً بهذه المناسبة كيف يصح أن صبياً يمكن أن يصير رياضياً وهو لا يمكن أن يكون حكيماً ولا مضطهما بقوانين الطبيعة . أفلا يمكن أن يقال إن سبب هذا هو أن الرياضيات علوم عقلية أما علم الحكمة وعلم الطبع فانها تتلقى مبادئها من المشاهدة والتجربة ؟ أولا يمكن أن يزداد على هذا أن الشبان في هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن يكون لهم آراء شخصية وأنهم إنما يكررون ما يسمعون إياه . أما في الرياضيات فلا شيء يخفى عليهم من الحقيقة ؟ § ٦ - ويمكن أن يقال فوق ذلك إن الخطأ بالنسبة للأشياء التي يعادل المرء فيها قد يقع إما في المبدأ العام الذي يتبعه وإما في الحالة الجزئية التي هو بصدد حلها . على هذا مثلاً يمكن أن يضل إما باعتقاده أن المياه الثقيلة مضرّة في الشرب وإما باعتقاده أن ماء بعينه يستعمله مضر بالصحة وتقبل .

§ ٧ - حينئذ يكون جلياً أن التدبير ليس هو العلم لأنني أكرر أن التدبير لا يتناول إلا الحد الأدنى والأخير لسلّم المراتب وهذا الحد هو الأمر الجزئي الذي يجب على

§ ٥ - بهذه المناسبة - زدت هذه الكلمات لأبرر هذا الاستطراد الذي لا يظهر أنه منسق مع ما قبله .

§ ٧ - حيثئذ يكون جلياً - المعنى صحيح ولكنه لا يصح أن يكون نتيجة للإيضاحات السابقة .  
- الحد الأدنى والأخير - في حين أن العلم على ضد ذلك يطلب دائماً أن يرقى إلى الحدود الأعم .

المرة أن يأتيه § ٨ - كذلك التدبير مقابل أيضا للفهم لأن الفهم ينطبق على النهايات أى الحدود التى لا عمل فيها للفكر فى حين أن التدبير ينطبق على الحد الأدنى الذى بالنسبة اليه لا عمل للعلم بل لمجرد الاحساس . متى أقل الاحساس فلا أعنى الاحساس بالأشياء الفردية المحضة، بل أعنى هذا النوع من الاحساس الذى يجعلنا نشعر مثلا فى الرياضيات بأن آخر عنصر فى الأشكال المستوية هو المثلث الذى يضطر الى الوقوف عنده . فانه إلى هذا النوع من الاحساس ينصرف على الأكثر التدبير ولو أنه فى هذا يكون نوعا مخالفا أيضا .

§ ٨ - الفهم ينطبق على النهايات - أى على المبادئ البديهية بذاتها التى هى عناصر كل إيضاح وليس من الممكن الصعود الى ما وراءها . راجع الأنولوجيا الأخير ك ٢ ب ١٩ وكتاب النفس ك ٣ ب ٤ - هذا النوع من الاحساس - ليس تعبيراً وسطو محكما على رغم ما أتاه من التخفيف . فان الإحساس لا دخل له فى الرياضيات .

### الباب السابع

في المعادلة - مميزات المعادلة الحكيمة - أنها تخالف العلم - أنها تقتضى دائما بحثا وتقديرا - أنها ليست أيضا مصادقة ولا رأيا مجردا - تعريف المعادلة الحكيمة - أنها حكم قويم منطبق على ما هو قانع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مفيدة .

§ ١ - لا ينبغي أن يشبه الفحص بالمعادلة ولو أن المعادلة لفحص شيء ما . لكن ما هي مميزات معادلة طبية حكيمة ؟ أعلم هي بنوع ما أم رأى أم مصادفة سعيدة أم شيء آخر غير ذلك ؟ ذلك ما يلزمنا درسه .

§ ٢ - بديا إنما في الحق ليست علما ما دام أنه لا حاجة بعدُ بمن يعلم إلى البحث ، غير أن معادلة مهما كانت طبية وحكيمة هي دائما معادلة ، وإن الذى يعادل يبحث أيضا ويحسب . كذلك لا يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي مصادفة سعيدة ولها موقفة ، لأن اللقيا الموقفة التي يلقاها العقل لا تقبل فكرا البتة . بل هي شيء وقفي ، أما المعادلة فإن المعادل يتفق فيها على الغالب زمنا طويلا . وأنه ليقال عادة إنه إذا لزم الإنسان أن يجعل بتنفيذ ما صمم عليه بسد المعادلة ، لزمه أن يعادل بأناة وإحكام . § ٣ - إن ذكاء العقل هو أيضا شيء غير المعادلة الحكيمة فانه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب الى اوديم ك ٥ ب ٧

§ ١ - معادلة طبية وحكيمة - اضطررت أن أضع هذين التين لأحصل الكلمة اليونانية بكل قربتها .

§ ٢ - لا حاجة بعدُ بمن يعلم إلى البحث - لأنه قد وصل إلى الملة واستوفى العقل من الرضا حقه .

§ ٣ - ذكاء العقل - أو حضور الذهن . راجع الأثولوجيا الأخير ك ١ ب ٣٤ ص ١٨٥

من ترجحي .

يقرب كثيرا من اللقيا الموقفة . كذلك لا تشبه المعادلة بمجود الرأي . لكن لما أن الذى يسمى المعادلة يخضع ويضل سواء السبيل فى حين أن الذى يحسنها يعادل بحسب العقل القيم يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هى نوع من التعديل والتقويم الذى ليس هو تقويم العلم ولا تقويم الرأي . بدى إن العلم لا حاجة به لأن يقوم خصوصا لأنه لا يفضل بل الحق هو تصحيح الرأي فان المرء يكون قد قرر فى عقله الشئ الذى هو موضوع الرأي ومع ذلك نظرا الى أنه لا يمكن أن تكون معادلة حكيمة بدون التفكير فيق اذن أنها عمل فكرى للعقل لأنه ليس تقريراً تاماً بعد . ومن جهة أخرى فالرأى ليس كذلك فخصا من جانب العقل فانه أشبه بتقرير مضبوط قدر الكفاية فى حين أن هذا الذى يعادل حسنا أو سيئا يفحص دائما شيئا ما ويوازن بالتفكير . § ٤ — وعلى جملة من القول فان المعادلة الحكيمة الطيبة هى على نوع ما تقويم للإرادة وللعادلة البسيطة . ثم لأجل فهمها حق الفهم قد يلزمنا أن ندرس أولا ما هى المعادلة فى ذاتها ، وعلى ماذا تنطبق . الا أن لفظ التقويم هذا يمكن أن يطلق على معان شتى ومن اللين أن جميع هذه الاطلاقات التى له ليست موافقة هنا . فان الفاجر والشرير يمكنهما أن يحدا بالفكر الذى يمانيانه الحل الذى تصديا الى كشفه . وبالتيجة فمعادلتها قد تكون مليئة بالاستقامة على رغم الشر العظيم

— مجود الرأي — كل المانى الآتية دقيقة وفى الغالب خفية كما نبه الى ذلك جيع المفسرين . على أنها مع ذلك بعيدة عن الموضوع الذى يبالغ أرسطو هنا . وهذا الاستطراد يظهر أنه غير ضرورى بقدر ما هو طويل .

§ ٤ — المعادلة البسيطة — اضطررت الى هذا التكرار لوجوده فى المتن .

— إلا أن لفظ التقويم هذا — استطراد جديد ، على أن المثل الذى يضره أرسطو موضح لفكرة تمام التوضيح . فان الفرض الذى يقصده الفاجردى . ولكن فكرة الوصول اليه حسن جدا .

الذى يحوزانه عليهما . والظاهر أن نتيجة المعادلة الحكيمة يجب أن تكون دائما شيئا حسنا ما دامت المعادلة الحكيمة هي استقامة المعادلة التي تكشف الخير وتبطله .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى يمكن الانسان أيضا بلوغ الخير حتى بالفكر الفاسد وأن يلحق بالضبط ماذا كان يلزم فعله بدون أن يسلك الطريق المشروع . حيثئذ الحد الوسط فاسد وباتبع لا يكون هذا هو المعادلة الحكيمة ما دام أنه ولو أن الغرض قد أصيب إلا أنه مع ذلك لم يسلك الطريق الذى كان يلزم سلوكه . § ٦ - وفوق ذلك فإن هذا يتفق زما أكثر مما ينبغي في المعادلة وذلك على ضد ذلك يقر قراره في لحظة مع أنهما يجحان جميعا . وما هذه بالمعادلة الحكيمة لا من أحد الطرفين ولا من الآخر . انما هي فيما يتعلق بمنافسا الاستقامة في تمييز الغرض الذى يجب أن نرى اليه والوسيلة التي يوافق اتخاذها والزمن الذى فيه يجب أن نعمل . § ٦ - وآخرا قد يمكن أن يقرر المرء قرارا إما بصفة مطلقة وعامة وإما بصفة خاصة لغرض جزئى . فالمعادلة الحكيمة على الاطلاق هي تلك التي ترتب سلوك الانسان وفق الناية العليا والمطلقة للحياة الانسانية ، والأخرى هي تلك التي لا ترتب إلا على الغرض الجزئى الذى ترى اليه . لكن اذا كانت المعادلة الحكيمة آية الناس أولى القطنة والتدبير فانه ينتج من هذا أن المعادلة الحكيمة هي تقويم الحكم تقويما مطبقا على غرض نافع في نظر التدبير .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى - عوضا عن أن يترتب المرء الشر يمكنه أن يستمر الخير - بل يمكنه أن يصل اليه ولكن الوسيلة التي يتخذها ليست هي التي كان ينبغي أن يتخذها .

§ ٦ - هذا يتفق زما أكثر مما ينبغي - ملاحظات حكيمة ولكنها تحليل بلا فائدة هذه المناقشة التي كثرت فيها التكرار .

§ ٦ - الناية العليا والمطلقة للحياة - راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٦ نظرية الخير الأعلى .

## الباب الثامن

في الفطنة أراء الفهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشبه بالعلم ولا بالرأى - انها تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير ، وانها تظهر على الخصوص في مرة الحفظ وفهم الأشياء - في القوق السليم .

§ ١ - يمكن التمييز أيضا بين الفطنة في فهم الأشياء وبين البلادة ، فهما ملكتان تختلفان على تسمية بعض الناس فطنتين أذكياء وتسمية آخرين بلداء . الفطنة التي تفهم الأشياء لا يمكن بحال أن تشبه لا بالعلم ولا بالرأى لأنه اذا لم يكن الأمر كذلك لكان جميع الناس بلا استثناء فطناء . بيد أنه لا يمكن أيضا أن تشبه بواحد من العلوم الخاصة ، مثلا بالطب لأنها اذن تشغل بالأشياء التي تتعلق بالصحة ، ولا أن تشبه بالهندسة لأنها اذن تعنى بدراسة خواص المقادير . فالفطنة على المعنى الضيق الذي نعنيه هنا لا تنطبق أيضا على الأشياء الأخرى اللامتغيرة ولا على واحد من الأشياء التي شأنها أن تولد وتهلك . لأنها لا تنطبق إلا على الأشياء التي يقع فيها الشك والمعادلة . § ٢ - وعلى ذلك هي تشغل بالأشياء أعيانها التي يشغل بها التدبير ، ومع ذلك فالفطنة التي تفهم الأشياء والتدبير ليسا ملكتين مماثلتين . فان التدبير هو بنوع ما أمر - ما دام غرضه أن يأمر - بما يلزم إتيانه وما لا يلزم . أما الفطنة

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب الى أريديم ك ٥ ب ٨

§ ١ - في فهم الأشياء - قد زدنا هذه الكلمات لتصيل كلمة المتن حتى في تركيبها .

- جميع الناس - لأن كل انسان يعلم بعض الشيء . أو على الأقل له من النور ما يستفيدة من الرأى .

- المعنى الضيق الذي نعنيه هنا - رأيت من الواجب أن أزيد هذه الجملة .

§ ٢ - تشغل بالأشياء أعيانها التي يشغل بها التدبير - غير أن التدبير فاعلية في حين أن الفطنة تقتصر على

الفهم دون أن تعمل شيئا .

فهى على ضد ذلك قادة محضة وتقتصر على الحكم . من ذلك ترى كيف أن فهم الأشياء يشبه مع اجادة فهمها ، وكيف أن الناس الذين يسمونهم فطنا هم أولئك الذين لم فهم تام للأشياء التى تمهم . § ٣ - على أن الفطنة لا تقتصر فى إحراز التدبير أو كسبه بل كما أنه حينما يتعلم الانسان شيئا يقال انه فهمه وإن له به فطنة ما دام أنه يمكنه تطبيق ما لديه من العلم ، كذلك الفطنة لا تقتصر إلا فى استخدام ذوقها السليم أى الرأى فى الحكم على الأشياء التى ينطبق عليها التدبير حينما يسمع المرء آخر يقول لك والحكم عليها كما يبنى لأن الحكم عليها كما يبنى هو اجادة الحكم فيها . كذلك اسم الفهم أو الفطنة فى اللغة الاغريقية أى اسم هذه الملكة التى تبرر القول على أناس إنهم فطن حقاً يعنى من اسم ادراك الأشياء الذى يظهر عند الحفظ لأننا كثيراً ما يشبه علينا الحفظ بالفهم .

§ ٤ - أما ما يسمى بالذوق ويحمل على أن يقال على الانسان إنه رجل ذوق سليم وإن له ذوقاً فذلك هو الحكم القيم الذى يصدره رجل كامل العدالة . والدليل على ذلك أن فى اللغة الاغريقية يطلق لفظان متشابهان تقريباً على الرجل العدل والرجل الذى يوقوفه على ميول الأغيار يميل الى العفو عنهم ، لأنه من العدالة ومن التزام ما يبنى فى بعض الأحوال الشعور بالرأفة التى تغفر الخطايا . والفرق الحق لا يكاد يكون إلا الذوق الدقيق القيم للرجل العدل . والذوق القيم للرجل العدل لا يدل إلا على معنى الحق .

§ ٤ - بفظنين متشابهين تقريباً - اللفظان متشابهان ولكن المعنيين مختلفان جداً باختلاف . فقد يكون الرجل عدلاً كل العدالة ولا يكون عدله من الرقى شيء . والأمثلة على ذلك ليست نادرة .

## الباب التاسع

جميع الفضائل العقلية ترى الى غرض واحد - أنها جميعا تنطبق على الأحداث أى على الحدود الدنيا والأخيرة، وإنما على العموم هبات من الطبع، وأنها لا يمكن أن تكتسب، وأنها تتكون وتوحد مع السر - الأهمية التي يجب تعلقها برأى الأشخاص المميزين والشيوخ .

§ ١ - جميع الملكات التي جئنا على درساها أعنى الذوق السليم والفطنة أو أهلية إحسان إدراك الأشياء والتدبير والفهم ترى الى غرض واحد . ولا ينبغي أن يكون هذا موضعاً للاستغراب متى شوهد أنه يقال على الأفراد أعيانهم بلا تحريق إن لهم ذوقاً سليماً وفهماً أو إنهم مدبرون وفطن . كل هذه الملكات تنطبق في الواقع بلا تمييز على الحدود النهائية والأفعال الجزئية . ففى أبدى المرء حكماً في الأشياء التي هي في دائرة التدبير فذلك أنه فطن وأنه سليم الذوق وأنه عند الحاجة يتنبأ له أن يكون روعفاً غفاراً . لأن مناحى العدالة والرعاية هي تلك التي ينحوها جميع الرجال الأخيار حقاً في علاقاتهم مع غيرهم من الناس .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ه ب ٩

§ ١ - أهلية إحسان فهم الأشياء - تفسير الكلمة السابقة .

- الفهم - هذه الفروق ليست بالضرورة ظاهرة في اللغة الفرنسية كما هي في اللغة الإغريقية . ومن الصعب مثلاً التفريق بين الفطنة وبين الفهم إلا أن يكون الفهم أوسع مدلولاً . ولكنه يتلخص من هذا ومن الإيضاحات السابقة أن أرسطو لا يكاد يترقب إلا بأربعة أو خمسة من الفضائل العقلية .

- على الحدود النهائية - أن أرسطو يفسر هو نفسه هذه العبارة بأن قال إنه ينهى بالحدود النهائية الأفعال المخصصة . على أن هذا ظاهر المناقضة لجميع النظريات الأخرى على الفهم الذي هو ينطبق دائماً ويوجه الاختصاص على الحدود الأرفع ما يكون أى على المبادئ . ويظهر أن أرسطو يشرعياً سبيل هذا التناقض من غير أن ينجبه . ما دام أنه سيضطر الى أن يقول إن الفهم يمكن أيضاً أن يتعلق أيضاً على الحوادث المخصصة .

- يتنبأ له أن يكون روعفاً غفاراً - هذا تكرر لأكثر الباب السابق .



§ ٢ — كل الأفعال التي نأتيها لا تنطبق البتة إلا على الأحداث الجزئية أى على الحدود النهائية وهى على الخصوص ما يجب أن يعرف الرجل الموصوف بالتقدير .  
 القطنة التي تفهم الأشياء شأنها كشأن الدوق السليم تختص فقط بالأشياء التي فيها يجب أن نعمل وهذا هو ما أسميه الحدود الأخيرة والنائية . § ٣ — أما الفهم فانه ينطبق على النهايات في كلا الاتجاهين لأن الفهم يمكن أن يسلك أيضا إلى الحدود العليا والأولى وأن ينزل الى الحدود الدنيا وذلك ما لا يستطيع الفكر إتيانه . حيثثذ في الاستدلالات يعتبر الفهم الحدود غير القابلة للتفسير والأولى ، في حين أن الفكر باشتغاله بالأحوال التي هى محل الاهتمام لا يعتبر إلا الحد الأخير أى الممكن والقضية الأخرى التي تنفزع عن قضية أعلى منها . ذلك بأن هذه القضايا الدنيا هى الأصول نفسها والعلل والغرض الذى يتبعه المرء في فعله ما دام أن الكلى ليس أبدا إلا نتيجة الأحداث الجزئية .  
 § ٤ — فيلزم إذن أن يكون لدى المرء الشعور بدياً بهذه الأحداث وهذا الشعور هو الذى يكون بعد ذلك الفهم . وذلك هو السبب في أن هذه الملكات التي تكلمنا عليها يظهر أنها محض هبات من الطبع . فليس البتة الطبع هو الذى يصير المرء عالماً

§ ٢ — أى على الحدود النهائية — زدت هذا التفسير طبقاً لما قد قرر فيما مضى ولما سيحي .

§ ٣ — في كلا الاتجاهين — هذا متناقض صريحة للذهب المقرر في الأنولوجيا الأخير وفي كتاب النفس . فعلى حسب هذا المذهب يكون الفهم ينطبق فقط على المبادئ .

— القضية الأخرى — أى الصغرى التي تخرج من الكبرى والتي ليست إلا حالة جزئية من حالاتها .

— نتيجة للأحداث الجزئية — راجع نظرية تكوين الكل في الأنولوجيا الأخير لـ ٢ ب ١٩ ص ٢٩١ من ترجمتي .

§ ٤ — فان هذا الشعور — لم يستخرج أرسطوفى " الأنولوجيا الأخير " الكلى من الاحساس بهذا الوضوح . أو عبارة أخرى أنه هناك لم يسط الاحساس من الأهمية ما أعلاه هنا .

— محض هبات من الطبع — وهذا فرق أساسى يفصلها عن الفضائل الأخلاقية فان هذه الأخيرة هى على الخصوص نتيجة المادة .

وحكما لكنه هو الذى يعطينا سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم . § ٥ - والذى يثبت هذا هو أننا نذهب إلى حد الاعتقاد أن هذه الملكات تقابل الأسنان المختلفة للحياة . نعتقد أن هذه السنّ بعينها أو تلك نصيبها الفكر والحكم كما لو كان الطبع وحده في نظرنا هو القادر على أن يجيئنا إياها . ومن أجل ذلك أيضا كان الفهم أصلا وغاية معا لأن هذين هما المنصران اللذان تتفرّع عنهما الاستدلالات واللذان عليهما تطبق .

نتيجة أخرى من هذا هي أنه يلزم الاهتمام كذلك بإيضاحات أولى التجربة والسنّ والتدبير وبارائهم مهما كان الدليل لم يقيم عليها كما يلزم الاهتمام بأولى الاستدلالات قسما من النظام، لأنهم لهم باصرة التجربة بها يستكشفون المبادئ ويرونها .

§ ٦ - هاك ما كنا نريد أن نقوله لإيضاح طبع الحكمة والتدبير ولنبين الأشياء التي عليها ينطبق أحدهما والآخر ولنظهر أن كليهما هو الفضيلة الخاصة بجزء مختلف من النفس .

§ ٥ - ومن أجل ذلك أيضا - يظهر أن هذه الجملة ليست هنا في محلها . ويظهر أنها تقطع سلسلة المعاني التي تستكمل ثانيا في الجملة التالية .

- نتيجة أخرى - هذه الجملة ودفع الجملة التي قبل الأخيرة وليست ردفا للأخيرة . على أن المعنى في غاية الاحكام .

- باصرة التجربة - تصوير حسن جميل .

§ ٦ - طبع الحكمة والتدبير - هذا التخصيص لا يشمل إلا فضيلتين عقليتين في حين أن أرسطو يمدد من هذه الفضائل أكثر من ذلك .

## الباب العاشر

في المنة العملية للفضائل العقلية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة ليس غرضها الأهل السعادة -  
التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول إلى السعادة لكن في الحقيقة لا يصير أشد كياسة في الحصول عليها -  
ومع ذلك فإن الحكمة والتدبير هما كالتفضيلة يساعدان المرء في الحصول على السعادة بأن يتخذ لمجهوده غرضا  
معوذًا - في الحذف في سلوك الحياة - علاقته بالتدبير - أنه لا تدبير بلا فضيلة .

§ ١ - قد يمكن أن يتساءل أيضا فيم تنفع هذه الكيوف . فان الحكمة لا تعتبر  
البتة الوسائل التي تصير المرء سعيدا لأنها لا تحاول أن تتنج شيئا . أما التدبير فان لديه  
تلك الوسائل إن شئت . لكن لأي غرض يكون بالمرء حاجة إليه ؟ لاشك في أن  
التدبير يطبق على ما يكون حقا وعلى ما يكون جميلا ، وفوق ذلك على ما يكون طيبا  
للانسان . وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الانسان الفاضل أن يفعله . لكننا  
لا نصير بمعرفة كل هذه القواعد أحذق في تطبيقها إذا صح كما قلنا أن الفضائل ليست

ب- الباب العاشر - في الأدب إلى أويديم ك ٥ ب ١٠

§ ١ - فيم تنفع هذه الكيوف - يظهر أن هذه المسئلة محلولة من ذاتها . فن اليديى الغير المحتاج  
إلى إيضاح أن الفضائل العقلية التي حددها أرسطو نافعة للانسان . إنما الذي يسأل عنه هو الوقوف على  
المنة الخاصة المتضمنة لتفضيلة فضيلة من هذه الفضائل . وهذا من غير شك هو الذي أراد أرسطو كما يدل  
على ذلك إيضاح كل هذا الباب . ولكنه لم يبرر عاروه .

- الوسائل التي تصير المرء سعيدا - فان الحكمة لا تزيد على أن تنقذ عقله . راجع في الساسة ك ١  
ب ٤ ص ٥ من ترجمتي الحكاية الخاصة "بطلانيس" .

- أحذق في تطبيقها - يظهر على حد ذلك من جميع النظريات التي تقدمت أن التدبير هو على الخصوص  
فضيلة عملية .

- كما قلنا - ك ٢ ب ١ ف ٣

إلا استعدادات أخلاقية . والشأن في هذه كالتشأن في الرياضات والأدوية التي تكفل للبدن الصحة والعافية . فانها ليست شيئا ما لم تراوُل في الواقع وما لم يصرف الكلام عليها الى جهة أنها نتائج ممكنة لاستعداد أخلاقي ما . لأننا لا نكون في الواقع أحسن صحة ولا أوفر قوة بحجة أننا نعلم علم الطب أو علم الرياضة البدنية (الجباز) . § ٢ - فاذا كان لا يكفي في تسمية الانسان مدبرا أن له معرفة بالأشياء التي تكون التدبير ، ولكن اذا كان لاستحقاق هذا اللقب يجب أن يكون مدبرا بالفعل فينتج من هذا أن التدبير لا يكون ناقصا شيئا للناس الذين هم فضلاء كما هو لا ينفع الذين هم خلومنه . والواقع أنه لا يهم أن يكون الناس مدبرين بأنفسهم أو أن يتركوا أنفسهم تتقاد الى آراء أولى التدبير . فان هذه الطاعة لآراء الغير قد يمكن أن تكفيها كما هو الحال بالنسبة للصحة فاننا مع ما نريده لأنفسنا من الصحة لا نجهلها على تعلم الطب . § ٣ - زد على ذلك أنه يكون من الغريب أن التدبير مع كونه أنزل من الحكمة قد كان هو مديرها وسيدها . لأنه هو الملكة الفاعلة والمتبعة التي يجب أن تقود وأن تأمر في كل حالة جزئية .

§ ٢ - أن له معرفة - واذا كان يزيه أيضا أن يطبقها .

- لا يكون ناقصا شيئا - للسبب الذي سبقوله أرسطو فيا على . فقد يأتى المرء أخفايا التدبير التي يجهلها لهاها آترو بزمك بها دون أن تكون أنت مدبرا بالذات . ولكنه لا ينتج من هذا أن التدبير غير نافع . - أنه لا يهم - يظهر على ضد ذلك أن هذا من الأهمية بأرفع موضع . واللاقت مسؤولية الانسان اذا لم يكن ليفعل شيئا أصلا إلا اتباعا لتصائح آخر . وان التنبيه بالطب الذي جاء به أرسطو ليس من الضبط في شيء . فان الطب علم وليس فضيلة .

§ ٣ - قد كان هو مديرها - قضية غير مضبوطة بنوع ما . فانه اذا كان التدبير ينطبق على أشياء غير الحكمة فانه يمكن أن يسير الحكمة فيما يتعلق بتلك الأشياء . مع كونه أنزل درجة منها .

لكن لندرس عن قرب هاتين الفضيلتين وتعمق في هذه المسائل التي الى الآن  
قد وضعتها وضعا مجردا .

§ ٤ — بديا نقول إنهما بالضرورة مرغوب فيهما لذاتهما ما دام أنهما كليتهما  
فضيلتان بلجزئ النفس كليهما وإذا كانتا لا تستطيعان أن تتجا شيئا فذلك لأنه  
ولا واحد من جزئ النفس هذين يمكنه أن يتج أيضا .

§ ٥ — ثم اذا قرر أنهما تتجان فليس كما ينتج الطب الصحة، بل مثل ما أن الصحة  
نفسها تتج الصحة . على هذا النحو تحصل الحكمة السعادة لأنه بكونها جزءا من الفضيلة  
الكلية نصير الانسان سعيدا بمجرد حصولها له وبأنها حالا فيه . § ٦ — وفوق ذلك  
فإن العمل الخاص للانسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلفية . فبالفضيلة  
يكون الغرض الذي يرى اليه حسنا ، وبالتدبير تكون السبل التي ينبغي أن يسلكها  
حسنة أيضا على السواء . ومن الذين مع ذلك أن الجزء الرابع للنفس أى الجزء المفدى

— وضعا مجردا — إن المناقشات الماضية يظهر أنها مع ذلك عميقة إن لم تكن جلية . ومن المحتمل  
أن الحق قد اضراء التفريق هذا الموطن .

§ ٤ — بلجزئ النفس كليهما — أى الجزء الموصوف بالعقل والجزء الذى دونت ان يكون موصوفا  
بالعقل كلف، لأنه يطبع العقل اذا بُيّن له .

— يمكنه ان يتج أيضا — أى انهما ليسا عمليين ولا فاعلين . فان الارادة وحدها هي الفاعلة .

§ ٥ — الصحة نفسها تتج الصحة . معنى مغلق يكاد الايضاح الآتى لا يفسره تفسيرنا كاملا .

§ ٦ — العمل الخاص للانسان — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

— ومن الذين ... الجزء المفدى — هذا من الواضح بموضع مع لم يكن له بالإيضاح حاجة . زد على

ذلك ان هذه الفكرة لا تتصل بما سبقها . راجع بالنسبة لجزء المفدى كتاب النفس ك ٢ ب ٤ ص ١٨٦  
من ترجمتى .

لا يمكن أن يكون له مثل هذه الفضيلة . لأنه لا يتعلق البتة بهذا الجزء السافل أن يفعل أو أن لا يفعل شيئا أيا كان .

§ ٧ - أما ما قلناه آتفا من أن التدبير لا يعمل المرء أكثر إتينا للتغير وللعدل فيلزم إثبات هذا البيان بأن نأخذ بالأمور من جهة أعلى وبأن نضع المبدأ الآتي : كما أننا نقول على بعض الناس الذين يأتون الأمور العادلة لأنهم مع ذلك ليسوا بعد في الحقيقة عادلين . مثال ذلك متى اتبع أناس جميع أوامر القانون إما على رغمهم وإما بجهلهم لإياها وإما لأى سبب آخر لكن لا لوجه هذه النصوص نفسها ففعلوا مع ذلك كل ما يلزم وكل ما يجب أن يفعل انسان فاضل كذلك الحال أيضا ، فيما يظهر لي ، يلزم أن يفعل الانسان في كل فرصة باستعداد خلق معين ليكون فاضلا على الحقيقة . أئنى أنه يجب على الانسان أن يفعل باختياره الحر وأن لا يكون عزمه سببا إلا عن طبع الأمور ذواتها التي يأتيا .

§ ٨ - وإن الفضيلة هي التي تصير هذا الاختيار ممدوحا وحسنا . غير أن كل هذا الذي يحصل تبعاً لهذا الاختيار السابق لا يتعلق بعد بالفضيلة . بل إنما هو من اختصاص ملكة أخرى . وإن هذا الموضوع لحرى بالافاضة فيه حتى يزيد وضوحه .

§ ٩ - يوجد في الانسان ملكة تسمى الخلق أو الكيس ومهمتها الخاصة أن تأتي

§ ٧ - ما قلناه آتفا - في هذا الباب ١

- باستعداد خلق معين - أى عالم تمام العلم بما يفعل وفي سبيل حب التغير وحده .

§ ٨ - وإن الفضيلة هي التي - لم يوف أرسلو تعريف الفضيلة في موطن بأوضح مما وفاه هنا .

- ملكة أخرى - التدبير مثلاً .

§ ٩ - الخلق أو الكيس - هذه هي ملكة جديدة لم يتكلم عليها أرسلو الى هنا وأنه ليعلمها عملاً رفياً . وقد اضطرت الى التعبير بكلمتين لأحصل قوة الكلمة الاغريقية . لأنى لم أجد في لئنا ( الفرنسية ) كلمة تضارعها .

ما يساعد على الغرض الذى قُصد وأن توثق جميع الوسائل الضرورية لبلوغه . فإذا كان الغرض حسنا فهذه الملكة ممدوحة جدًا . وإذا كانت قبيحا فالخدق ينقلب خبثا . من أجل ذلك علينا بأن نقول عند الكلام على الناس المدبرين إنهم أكياس ولم نقل إنهم خبثاء . § ١٠ - إن التديير ليس هو تماما هذه الملكة عينها . وغاية الأمر أنه لا يمكن أن يوجد بدون هذه الملكة . لكن التديير - وهو باصرة النفس - لا يمكن أن يكون ما يجب أن يكونه بدون الفضيلة كما قلته وكما يمكن أن يشاهد بالسهولة . إنما استدلالات عقلنا هي التي تحتوى مبدأ الأمور التي تنمها فيما بعد « مادمتا نقول دائما إن الشيء الفلاني هو ما يجب أن نكفر فيه وإنه فوق هذا هو في نظرننا أحسن الممكن ... انلخ انلخ » . هذا الشيء مع ذلك في الحقيقة هو شيء كيفا اتفق كأن يكون هو أول ما قدمت لنا الصدفة إياه . ولكن الحكم الذى يجب أن يكون لا يظهر البتة جليا جدًا الجلاء إلا للإنسان الفاضل . الرذيلة تفسد العقل وتجترنا الى الخطأ في المبادئ التي يجب أن تفقد أفعالنا . والنتيجة الواضحة لكل هذا هي أنه محال أن يكون الإنسان مدبرا في الواقع ما لم يكن فاضلا .

§ ١٠ - ليس هو تماما هذه الملكة عينها - لأن التديير ليس فاعلا .

- بدون هذه الملكة - فانه يدبرها يبق بلا فاعلية ولا فائدة .

- التديير وهو باصرة النفس - صير ربما كان متكلفا بعض الشيء قد استعمله أفلاطون وكرره أرسطو أكثر من مرة .

- كما قلته - أقفا في هذا الباب عيه ف ٣ .

- مادمتا نقول ... - هذا ابتداء تدليل لم يتة أرسطو . وهذا كقياس العقل راجع كتاب الحركة

في الحيوانات ب ٧ ص ٢٥٨ من ترجمتي .

- الرذيلة تفسد العقل ... - مبادئ مجيئة كلها أفلاطونية .

- والنتيجة الواضحة - نتيجة ليست لازمة لما تقدمها . وربما كان الحق مشوشا في هذه النقطة أيضا .

## الباب الحادى عشر

فى الفضائل الطبيعية - الفضائل التى نتلقاها عن الطبع ليست على الحى الخاص فضائل ما لم يترها العقل وقتوها بادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة حقة فى جزئها باطلة فى الجزء الآخر - الفضيلة لا يمكن أن تشبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها .

§ ١ - هذه الاعتبارات ترجعنا الى درس الفضيلة من وجهة نظر جديدة . يمكن تفصيلها الى فضيلة مكتسبة والى فضيلة طبيعية أو غريزية وسيرى أن نسب الأولى الى الثانية توشك أن تكون هى النسب عينها بين التدبير والكياسة . وهذان النوعان من الفضيلة ليسا متماثلين ولكنهما متشابهان . وهذا هو أيضا نسبة الفضيلة التى يلمنها الطبع إياها الى الفضيلة بمعناها الخاص . كل الناس يظن فى الواقع أن كل واحدة من كيوفا الأخلاقية توجد فىنا على قدر ما بتأثير الطبع وحده . وحل ذلك فنحن مستعدون لأن نصير عدولا وعادلين وحكماء وشجعانا ولأن ننمى فى نفوسنا فضائل أخرى منذ أول لحظة من مولدنا . لكننا مع ذلك لا نزال نطلب منها شيئا آخر أيضا أعنى الفضيلة بالمعنى الخاص . نريد أن جميع هذه الكيوف تكون لنا على نحو غير ما أودعه فىنا الطبع من حيث إن الاستعدادات الطبيعية يمكن أن توجد

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أويديم ك ٥ ب ١١

§ ١ - فضيلة مكتسبة - ربما يمكن أن يقال إنها هى الفضيلة الاخلاقية . وإن الفضيلة الطبيعية هى الفضيلة العقلية وليس التميز هنا فاعلم ، وغاية الأمر أن أرسطو يريد أن يقول إن الفضيلة جزأين مختلفين : الاستعداد الذى يؤتينا الطبع إياه ، والكيف الذى تكسبنا إياه العادة . راجع ما سيحى . وما قد سلف ك ٢ ب ١ ف ٣

- ولكنهما متشابهان - هذا التقريب ، فإ يظهر ، لا يميل الفكرة أجل ما هى .

- الفضيلة بمعناها الخاص - لأن الفضيلة فى أصلها إزادية ولا حيلة لنا فى الاستعدادات التى نجحينا من الطبع وحده .



في الأطفال بل في الحيوانات . لكن لكونها محرومة من مساعدة الفهم فهي تكاد تشبه أنها ما كانت إلا للضرر . وأقل مشاهدة تكفى في رؤية هذا وفي الاعتراف بأن حالها كحال جسم ثقل جدا إذا مشى دون أن يبصر يمكن أن يسقط أشد السقطات لأن النظر يعوزه . § ٢ — لكن متى كان الفاعل موصوفاً بالفهم فمن ثم يتغير حاله تغيراً شديداً في طريقة فعله ، وإن استعداده الأخلاقي مع بقاءه على ما كان يصير فضيلة بمعنى الكلمة الخاص . حينئذ يمكن أن يقال بناء على ذلك إنه كما هو الحال بالنسبة لهذا الجزء من النفس الذي ليس حظه إلا الرأي المجرد يوجد مملكان متميزان : الكيس والتدبير ، كذلك توجد اثنتان أيضاً بالنسبة للجزء الخلقى إحداها التي هي الفضيلة الطبيعية والغريزية المحضة ، والأخرى التي هي الفضيلة بالمعنى الخاص وهذه الفضيلة العليا لا تحصل بدون التبصر والتدبير . § ٣ — من أجل ذلك زعموا أن جميع الفضائل العقلية ليست في حقيقة الأمر إلا أنواع مختلفة من التدبير . ولقد كان سقراط في تحاليله محققاً بالجزء مطلقاً بالجزء ، فقد اتخذ إذ ظن أن جميع الفضائل ليست إلا أنواع مختلفة للتدبير ولكن كان محققاً في قوله إنها لا توجد بدون التدبير والتبصر . § ٤ — والذي ثبت هذا هو أنه متى أريد اليوم تعريف

§ ٢ — متى كان الفاعل موصوفاً بالفهم — راجع الإرادة . راجع فiasيق نظرية الإرادة ك ٣ ب ٦ ف ١  
 § ٣ — ولقد كان سقراط في تحاليله محققاً بالجزء ، مطلقاً بالجزء — ربما كان من الصعب على أن أول الضبط إلى أية محاولة من محاورات أفلطون يشير أرسطو . إن مسألة طبيعة الفضيلة هي ببساطة على الخصوص في "ميتون" وفي "الجمهورية" ك ٤ ولكن لا أجد الرأي الخاص الذي يقده هنا أرسطو . كذلك لا أجد في مذكرات "أكينوفون" على سقراط . وليس من المحتمل مع ذلك أن يكون أرسطو قد اتخذ . فيجب اعتبار هذه النظرية التي ينسبها أرسطو هنا إلى سقراط إحدى نظرياته .  
 § ٤ — اليوم — يرى "فرتش" في طبعة "الأدب إلى أوفيد" أن معنى هذه الكلمة هو "اليوم وقد ظن مذهب المشائين على مذهب الأكاديمي" .

الفضيلة بأن يقال إنها عادة خلقية لا يتأخر عن أن يزداد على ذلك ما هو متعلق هذه العادة أى العادة المطابقة للعقل المستقيم . وليس معنى المطابقة للعقل المستقيم إلا المطابقة للتدبير . وبهذه المثابة يظهر أن كل الناس قد تبينوا بنوع ما أن هذا الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للتدبير هو الفضيلة الحقة . § ٥ — ومع ذلك يلزم التوسع فى هذا التعريف بتعديله . فإن الفضيلة ليست فقط الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للعقل القيم بل هى أيضا الاستعداد الخلقى الذى يطبق العقل القيم الذى له . وإنى أكرر أن العقل القيم من هذه الجهة هو التدبير . وعلى جملة من القول فإن سقراط كان يرى أن الفضائل كانت كلها أنواعا مختلفة للعقل ، لأنها على رأيه جميعها أنواع من العلوم ، وأما نحن فانا نرى أنه لا فضيلة إلا مقترنة بالعقل .

§ ٦ — يبقى إذن واضحاً بناء على كل ما قيل آخراً أنه لا يمكن الانسان أن يكون بالمعنى الخاص طيباً بلا تدبير ، وأنه لا يمكنه أن يكون مدبراً بلا فضيلة خلقية . هذه الاعتبارات تضيفنا أيضاً فى الحكم على هذه النظرية التى تقرر « إن الفضائل

— المطابقة للعقل المستقيم — هذا هو التعريف الذى اختاره أرسطو وسطره فى ك ١ ب ٤ ف ١٤

§ ٥ — أنواع من العلوم — لم يكن لسقراط ، فيما يظهر ، هذه الفكرة التى ينسبها إليه أرسطو . فانه فى " مينون " مثلا يقرر أنه الفضيلة ليست علماً ما دامت لا تمل . وهذا المذهب بيته ظاهر فى " فروماتوغوراس " وفى محاورات عديدة .

— أما نحن — يرى فرتش فى طبعه " الأدب إلى أوفيد " أن معنى ذلك " نحن المشاكسين " .

— إلا مقترنة بالعقل — الفرق الذى يريد أرسطو أن يقرره بين مذهبه ومذهب أستاذه هو أن العقل على رأيه ملكة متميزة عن الفضيلة وهو الذى يسيرها .

§ ٦ — فى الحكم على هذه النظرية — من المحتمل أن تكون هى نظرية أعلامون التى لم يصرح بها فى محاوراته التى وصلت إلينا .

« يمكن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ما دام أن فردا واحدا بعينه مهما كانت »  
 « مواهبه الطبيعية لا يجمع البتة بينها جميعا وبلا استثناء . وأنه يمكن أن تكون له »  
 « إحداها دون أن يكون قد حصل على الأخرى بعد » . يلزم القول بأن هذا التنبيه  
 صادق بالنسبة للفضائل الطبيعية المحضة ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لتلك الفضائل  
 الأخرى التي تجعل أن الانسان الحائز لها يمكن أن يسمى طيبا مطلقا ، لأن هذا  
 الانسان سيكون له جميع الفضائل حينما يكون له التدبير الذي هو وحده يشعلها  
 جميعا . § ٧ - من المحقق إذن أن هذه الفضيلة السامية ولو لم تكن عملية  
 في شيء في الحياة فهي ضرورية لنا ما دام أنها هي الفضيلة الخاصة بجزء من أجزاء  
 النفس وأنه ليس لارادتنا اختيار فكرى بدون التدبير الذى لا يوجد بدون الفضيلة  
 ما دامت هذه هي الغرض نفسه الذى يجب أن نرعى إليه وما دام التدبير هو الذى  
 يجعلنا نفعل كل ما يلزم لبلوغ هذا الغرض . § ٨ - ولكن مهما كان التدبير نافعا  
 فإنه لا يمكن أن يقال عليه إنه يتسلط على الحكمة تسلط السيد وعلى هذا الجزء من  
 نفسنا الذى هو أحسن منه ، بل شأنه شأن الطب فإنه هو أيضا لا يتصرف

.. الذى هو وحده يشعلها جميعا - هذا يناقض ، فما يظهر ، ما قيل آقا جوايا على نظريات  
 سقراط .

§ ٧ - بجزء من أجزاء النفس - لا بالجزء العاقل بل الجزء الذى يمكنه أن يطيع العقل .  
 § ٨ - يتسلط على الحكمة - من التريب أن أرسلوها يستند إلى الحكمة المركز الأعلى وعلى الأقل  
 من وجهة النظر الأخلاقية . إنه يثبت على الخصوص ألبهة العملية وقد صرح أن الحكمة لا تنفذ شيئا  
 فى العمل فى الحياة فكان من الظاهر أن يضمها فى درجة أنزل . ولكن لما كانت الحكمة تتعلق بأعلى  
 ملكات الفهم فهو يضمها فوق التدبير ولو أنها لا عمل لها فى الجبرى المادى للأشياء . إنه ليرى "أفزاغور"  
 أعلى مكانة من "بيركليس" .

فى الصلحة تصرف السيد؁ وبدون أن يستلخدمها يقتصر على استكشاف الوسائل التى تكفلها لنا . فوظيفته هى أن يؤق بملض العلاج للوصول إلى الصلحة ولكنه لا يؤق الصلحة نفسها . وألخرأ فإن إمسأء هذه الرفعة للتبدير هو كما لو زُعم أن السيامسة تأمر حتى الآلهة بمسجة أنها هى التى تأمر بكل ما يقع بلا استثناء فى المملكة .

- لا يتصرف فى الصلحة تصرف السيد - ربما كان الأوفق أن يقال : "فى استئبال الصلحة" كما يؤبده ماسيل . فإن الطب يكفى بإعادة الصلحة . وعلى الإنسان ببء ذلك أن يستعمل القوى التى آتاه الطبيب لإياها على ما بهوى .

- لا يؤق الصلحة نفسها - لإيضاح لمسبب وأببءله .

## الكتاب السابع

### نظرية عدم الاعتدال واللذة

#### الباب الأول

موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبيئة - القضية المضادة للبيئة هي بطولتوشك  
أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتين - النقط الذي يتبع في هذه البحوث الجديدة بدأ عرض الواقع  
والآراء المقبولة على الوجه الأم ثم مناقشة المسائل الخلافة - في الاعتدال والنبات على المكروه - رأى  
مقبول في هذا الموضوع .

§ ١ - على أثر كل ما تقدم يلزمنا القول صادرين عن بداية أخرى لبحوث  
جديدة انه يوجد ثلاثة أنواع من الشعب ينبغي على الخصوص اجتنابها في الأمور  
الأخلاقية : وهي الرذيلة ، وعدم الاعتدال الذي لا ضابط له ، والجفاء الذي يسقط  
بنا إلى مستوى البهائم . وإن ضدى اثنين من هذه الثلاثة الحدود هما في غاية  
الوضوح : فن جهة الفضيلة هي ضد الرذيلة ، ومن جهة أخرى الاعتدال الذي  
يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضد عدم الاعتدال الذي يترعه منا . أما الملكة التي هي

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٦ و ٧ و ٨ وفي الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١

§ ١ - الجفاء الذي يسقط بنا - يظهر أن هذا الجفاء ربما كان داخلا في عموم المعنى العام لعدم  
الاعتدال لأنه أكثر إفراط فيه .

- الى مستوى البهائم - اضطرت الى الصير عن اللفظ اليوناني بجمة .

- الذي يكفل لنا ضبط ... - اضطرت أيضا الى الصير عن اللفظ اليوناني بجمة .

ضد الجفاء البهيمى - فالبقى اسم بها هو أن نسميها فضيلة فوق إنسانية بأساسة وقديسية .  
وتلك هي على التحقيق فكرة "هوميروس" في إحدى قصائده إذ يمثل "فريام"  
بمدح فضيلة "هكتور" ويقول فيه :

"إنه كان أشبه ما يكون بأبن بعض الآلهة من أن يكون ابنا لبعض الناس" .

فأئن مع كما يقال أن الناس يرقون الى صف الآلهة بفضيلةٍ معجزة، يكون ذلك  
بداهة باستعداد خلقي من هذا القبيل يمكن أن يعتبر هو المقابل بالمتضاد للجفاء البهيمى  
الذى تكلمنا عليه . ذلك في الواقع بأن الرذيلة والفضيلة ليستا من متعلقات البهيمية كما  
أنهما لايتعلقان بالله . ولئن كان هذا الاستعداد القدسي هو فوق الفضيلة العادية فإن  
الجفاء البهيمى هو أيضا شيء مخالف جدًا للزذيلة نفسها . § ٢ - لا شك في أنه  
من النادر أن تجدد في الحياة إنسانا قدسيا على نحو التعبير الذى يؤثره الأسبرتيون إذ  
يقولون عادة عند الكلام على أحد يصجون به كثيرا "إن هذا رجل قدسي" . لكن  
الرجل البهيمى الوحشى المحض ليس أقل ندرة بين الناس ، ولا يكاد يصادف الا  
عند المتوحشين . وقد يكون هذا الجفاء البهيمى أحيانا نتيجة أمراض أو عاهات .  
وقد يخلصون بهذا الاسم المهين الناس الذين رذائلهم تتعدى الحدود .

§ ٣ - وسوف نتكلم فيما بعد بعض كلمات على هذا الاستعداد المشئوم . ولقد

- فضيلة فوق إنسانية - يظهر أن في هذا القول علوا إذا لم ينظر إلا الى الرذيلة المقابلة لهذه الفضيلة .

راجع هوميروس الايالة الشيد ٢٤ البيت ٢٥٩

- البهيمية ... بالله - راجع الفكرة المماثلة هذه في البرابسة لك ١ ب ١٢ ص ٩ من ترجمتي  
الطبعة الثانية .

- التعبير الذى يؤثره الأسبرتيون - يذكر أعلامون هذا التعبير في "مينون" ص ٢٣٠ من ترجمة كوزان .

§ ٣ - سوف - في هذا الكتاب ص ٥

سبق بنا الكلام على الرذيلة فلم يبق علينا هنا إذن إلا أن نبحث عدم الاعتدال والرخاوة والفجور مقابلين بها الاعتدال الذى يذلل الشهوات والنبات الذى به يكون الصبر على كل شيء . وسنجمع بين هذين البحثين ، لأنه لا ينبغي الاعتقاد بأن كل واحد من هذه الاستعدادات حسنها أو قبيحها يشبه تماما بالفضيلة والرذيلة ، ولا أنها من نوع مخالف لها تمام المخالفة . § ٤ — وفى هذا يلزم أن يكون العمل كافى سائر البحوث الأخرى بأن يتبدأ بتقرير الأحداث كما تشاهد ، ثم بعد وضع المسائل التى تثيرها يجب التوجه الى ايضاح الآراء المسلمة على العموم فى أمر هذه الشهوات على هذا النقط . فان لم يمكن تسجيل جميع الآراء فلا أقل من تعيين أكثرها والرئيسة منها . لأنه متى حُلَّتْ النقط الصعبة حقيقة ولم يبق بعد إلا النقط المسلم بها عند جميع الناس ، أمكن اعتبار الموضوع واضحاً على قدر الكفاية .

§ ٥ — على هذا فن المسلم أن الاعتدال الذى يضبط النفس ، والنبات الذى يعرف كيف يتحمل كل شيء هما بلا جدال كيفان صالحان وحقيقان بالاحترام . وعدم الاعتدال ، والرخاوة على ضد ذلك هما كيفان قبيحان ومذمومان . وعند جميع الناس أيضاً أن الانسان المعتدل الذى يضبط نفسه هو فى آن واحد الانسان المتمسك دائماً بالعقل ، فى حين أن عديم الاعتدال هو أيضاً الانسان الذى يخرج على العقل وينكره . فان عديم الاعتدال يترك نفسه تملكها شهوته وهو عالم بأن

— سبق بنا — فى مجرى هذا المؤلف عند تحليل الفضائل وأعدادها .

§ ٤ — كما فى سائر البحوث الأخرى — هذا هو التبع العام لأرسطو .

— الأحداث كما تشاهد — أروىما كان عبارة أخرى ” كما يحكم عليها العوام “ .

§ ٥ — الذى يضبط نفسه ... — يعرف كيف يثبت على أحواله — تميز عن كلمات المتن بمجلة .

ما يفعله هو إثم . أما الانسان المعتدل الذى يعلم أن الرغبات التى تحيط بقلبه رديئة فإنه يتقن مطاوعتها بفضل العقل . وإن الناس يعتبرون أيضا الرجل الحكيم معتدلا وحازما . لكن هنا ينقطع الوفاق فى الرأى ، فإذا كان البعض يعتبرون بأن الانسان الحازم المعتدل هو حكيم تماما فإن آخرين ليسوا من هذا الرأى . كذلك اذا كان البعض يسمون الفاجر عديم الاعتدال وعديم الاعتدال فاجرا بلا فرق ، فإنه يوجد آخرون يرون بين هذين الخلقين بعض المغايرة . § ٦ — أما التديير فيقال عنه أحيانا إنه لا يجتمع مع عدم الاعتدال ، وأحيانا يسلم بأنه من الممكن أن أساسا مدبرين أيكسا حذقة يخلون بين أنفسهم وبين عدم الاعتدال . وآخرا فإن وصف عديمى الاعتدال هذا يمكن أن يطلق أيضا على أولئك الذين لا يعرفون أن يضبطوا غضبهم ولا طمعهم ولا شرهم .

تلك هى أشهر الآراء فى هذا الموضوع .

- — ينقطع الوفاق فى الرأى — هذا الخلاف وارد على فرق غاية فى الدقة .
- بعض المغايرة — ذلك بأن ليس لدى الفاجر نزاع أخلاقى قبل الخطيئة . أما عديم الاعتدال فإنه على ضد ذلك يشر بأنه يعمل الشر ويقاوم بقدر ما يستطيع .
- § ٦ — أما التديير — مشكلة أخرى دقيقة وربما كانت لا تستأهل البحث فيها بهذا التبسط .



## الباب الثاني

لمصاح عدم الاعتدال - يكون الانسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك - تخفيد سقراط اذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية - فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "ينوفريم سوفوكل" . أخطار السقاط - في عدم الاعتدال المطلق والعالم - خاتمة المسائل الأولية في عدم الاعتدال .

§ ١ - المسئلة الأولى التي يمكن وضعها هنا هي معرفة كيف يمكن أن انسانا يترك نفسه لعدم الاعتدال وهو صحيح الحكم على ما يفعله . حتى أنه قد يقتر أحيانا أنه لا يمكن أن يكون عديم الاعتدال عالما حقا ما يفعل ، لأنه " كما كان يستند سقراط " يكون فوق الطاقة أن يتسلط الانسان على العلم ويميزه الى درك هو أولى بأخص عبيد . ولقد كان سقراط ينقض على الاطلاق ذلك الرأي القائل بأن عديم الاعتدال يعلم بالضبط ماذا يفعله ، حتى أنكرا إمكان عدم الاعتدال نفسه بحجة أنه لا أحد يسلك عالما غير سبيل الخير الذي يعلمه ولا يحيد عنه إلا لسبب الجهل .

§ ٢ - هذا الرأي مضاد صريح التضاد لكل الأفعال التي تحدث بين ظهورنا .

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٢

§ ١ - المسئلة الأولى - هذه في الواقع مسئلة من أهم المسائل وإنها متعلقة بالعناصر الأخرى ما يكون والأصح ما يكون بالطبع الانساني .

- سقراط - هدى إحدى النظريات العادية - والتخفية في أفلاطون . يعود اليها عشرين مرة . فان الرذيلة على رايه لا اختيارية ولا مصدرها الا الجهل . اذ لا أحد يفعل الشر باختياره . راجع على الخصوص "فروطاغوراس" ص ٨٩ و ١٠٤ و "مينون" ص ١٥٩ و ١٦٢ و "القوانين" ج ٢ ك ٩ ص ١٦٢ والسفسطائي ص ١٩٩ و "طباوس" ص ٢٣٢ م ترجمة كوزان .

§ ٢ - مضاد صريح التضاد - الحق لأرسطو ضد أفلاطون . فلا شك في أنه توجد حالات تكون فيها الرذيلة لا يمكن أن تنسب الا الى الجهل ولكن في أكثر الحالات الرجل الذي يترك نفسه الى الرذيلة

حتى مع التسليم بأن شهوة عدم الاعتدال هذه هي نتيجة جهل فقط فمن اللازم أن يحاول إضاح هذا النمط الخالص للجهل الذي يقال عنه هنا ، لأن من البديهي أن عديم الاعتدال قبل أن تعميه الشهوة التي يجدها لا يظن أنها محل العذر . § ٣ - من الناس من يقبلون بعض فقط من نظرية سقراط وبعض آخرون لا يتفقون فيه معه . يقولون مع سقراط "نعم إنه لا يوجد في الإنسان شيء أقوى من العلم" . ولكنهم لا يوافقون على أن الإنسان لا يسلك أبدا سبيلا ضدا ما يظهر له أنه الأحسن . واعتادا على هذا المبدأ يقررون أن عديم الاعتدال حينما تستهويه اللذات التي تنسلط عليه لا يكون في الحق له من العلم شيء وليس له الا الرأي المجرد . § ٤ - لكن اذا صح كما يقال أنه الرأي لا العلم ، اذا لم يكن إلا إدراك ضعيف لا إدراك قوى من جانب العقل يصارع فينا الشهوة ، كما يتفق لنا في التردد وفي حيرت الشك يجب أن يغفر لعديم الاعتدال أنه لم يعرف أن يقاوم الرغبات الشديدة التي تنازعه ، في حين أنه لا يسمح بالرأفة في سوء الخلق ولا في أي أمر من الأمور التي هي في الواقع حقيقة باللوم . § ٥ - وإنما التدبير هو الذي يقاوم حينئذ لأنه هو أقوى جميع

يعلم حتى العلم أنه يفعل الشر ومع ذلك فهو لا يلجم شهوة . على أن نظرية أفلاطون تظهر الاحترام السامى الذي يشعر به نحو الطبع الانساني . انه يله غير أهل السقوط متى عرف ما الخير وما الفضيلة . وان أرسطو فيما سبل في آخر الباب الثالث سيمود الى أن يرد بالجزء نظرية أفلاطون .  
§ ٣ - ومن الناس - من الصعب أن نعين بالضبط أي الفلاسفة يعنى أرسطو بهذه الاشارة وربما كان يعنى "أكينوقراط" أو "اسبيزيب" .

- الرأي المجرد - هذا في الواقع رجوع الى نظرية سقراط .

§ ٤ - يجب أن يغفر - يجده أرسطو أن التعديل الذي أدخل على مذهب سقراط يدعو إلى تساهل بالغ فيه فيما يتعلق بالذلة . والواقع أن المرء يكون خفيف الاجرام متى كان العقل لا يستطيع أن يرى الخطيئة بنائية الواضح .

الفضائل فينا . ولكن هذا لا يمكن تأييده لأنه يتج عنه أن الانسان الواحد بعينه يكون حكيمًا وعديم الاعتدال معاً ، وما من أحد يريد أن يدعى أن رجلاً مدبراً وحكيماً يمكن أن يأتي مختاراً الأفعال الأشد إثمًا . أزيد على هذا أنه قد وضع فيما سبق أن الرجل المدبر يبين خلقه على الخصوص في العمل وأن له فوق ذلك جميع الفضائل الأخرى عند ما تحضره الحدود الأخيرة أى الحوادث الجزئية . § ٦ - وفوق ذلك إذا لم يكن الانسان معتدلاً حقاً إلا بشرط أن ينفع بالريغات الشديدة السيئة التي تصارعه ، فينتج من هذا أن الانسان الخلق بقلب الحكيم لا يمكن أن يكون معتدلاً كما أن المعتدل لا يكون حكيمًا . وبهذه المثابة لا يجوز في حق الحكيم أن ينفع بالشهوات الشديدة ولا بالشهوات القبيحة . ومع ذلك فإن هذا شرط ضروري لأنه إذا كانت هذه الشهوات صالحة فالحيل الطبعي الذي يمنع من اتباعها سيئٌ ، وبالنسبة يمكن أن يقال إن الاعتدال (العفة) ليس محموداً في جميع الأحوال بلا استثناء . ومن جهة أخرى إذا كانت الشهوات ضعيفة وليست قبيحة فلا شيء من الجليل في قمعها ، كما أنه إذا كانت قبيحة وضعيفة فلا شيء من القوى في تذليلها . § ٧ - إذا كان الاعتدال أو ضبط النفس يجعل الانسان يثبت غير مضطرب في كل رأى يزمه في عقله ، فإن هذا كيف يتقلب قيحاً إذا كان مثلاً يجعلنا

§ ٥ - حكيمًا وعديم الاعتدال - "حكيمًا" يبنى الرجل الذي يعلم ماذا يفعل في اللحظة عنها التي هو فيها عديم الاعتدال .

- قد وضع فيما سبق - رابع ك ٦ ب ٢ و ٤

§ ٦ - الخلق بقلب الحكيم - اعتراض وبما كان دقيقاً والترض منه إثبات أن الحكيم لا حاجة به إلى أن يكون معتدلاً وليس كذلك .

§ ٧ - إذا كان الاعتدال - هذه مسائل دقيقة أخرى .

تتمسك حتى برأى باطل . وبالمقابلة إذا كان عدم الاعتدال يخرجنا دائما عن عزيمتنا التي عزمناها فيتفق أحيانا أن يكون عدم الاعتدال محمودا . مثال ذلك مركز "نيوقوليم" في "فيلو قليط سوفكل" وأنه يلزم حمده على عدم استمساكه بالعزم الذي ألهمه "أوليس" إياه لأن الكذب يؤله أما شديدا . § ٨ - أكثر من هذا أن التذليل السفطائي متى بلغ به الحال الى الخدعة بالكذب لا يزيد على أن يثير الشك في عقل السامع . ان السفطائيين يتعلقون بإثبات المشكلات ليثبتوا عظيم حذقهم متى نجحوا في إثباتها . غير أن التذليل الذي يأتونه لا يصير الا مدعاة للشك والحيرة لأن الذهن حينئذ يقف مقيدا بنوع ما لعدم استطاعته أن يسكن الى نتيجة لا تلائمه ، ولعدم استطاعته كذلك أن يخطو خطوة الى الأمام لأنه لا يعرف كيف ينقض الدليل الذي قدموه له . § ٩ - فانه يمكن إذن بالتذليل بهذه الطريقة الوصول الى هذا الاشكال : أن سوء التفكير ممزوجا بعدم الاعتدال هو فضيلة . ولكي أوضح ذلك أقول : إن عدم الاعتدال الذي قد أعمته الرذيلة التي تسلط عليه يفعل ضدا ما يفكر تماما . فإذا فكر أن بعض الأشياء الحسنة في الواقع قبيحة وأنه بالنتيجة لا ينبغي له إيمانها فانه في الواقع يعمل الحسن لا القبيح . § ١٠ - ومن جهة نظر أخرى أن الانسان الذي يعمل تبعا لاعتقاده الثابت والذي يتعقب اللذة بمحض اختيار إرادته

---

- مركز "نيوقوليم" - راجع "فيلو قليط سوفكل" . البيت ٩٦٥ ص ٣٠٩ من طبعة فرمين ديدرو .  
 § ٨ - الدليل السفطائي - هذه الفكرة لا تصل مباشرة بما قبلها وتبقى غامضة . ولا شك في أن أرسطو يريد أن يقول ان الاستدلال الذي يجريه السفطائي لا يصح الا زيادة حيرته فهو لا يستتر به .  
 § ٩ - سوء التفكير ... فضيلة - لأن عدم الاعتدال يعد مذنوبا بسوء التفكر الذي هو وحده سبب ضلاله .

- الحسنة في الواقع قبيحة - هذا نوع من سوء التفكير يجبر الى حسن الفعل باقتضائه ما يظن سوءا .  
 § ١٠ - الانسان الذي يعمل تبعا لاعتقاده - هذا الاله اخص الوجهة الى المذهب افلاطون خليفان

يمكن أن يظهر أنه أعلى من الانسان الذى لا يبحث عن اللذة تبعاً لتفكير بل يجوز تأثير عدم اعتداله . لاشك في أن شفاء الأول أسهل لأنه يمكنه أن يغير وجهته ، لكن عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه مصداق المثل السائر عندنا : " إذا كنت تفهق بالماء فقيم تشرب أيضاً ؟ " فإن كان قد فعل تبعاً لاعتقاد فيمكنه الكف عن فعل هذا الذى يفعله بأن يغير اعتقاده ولكنه في فرضنا ذو اعتقاد ثابت صريح ومع ذلك هو يفعل ضد ما كان ينبغي . § ١١ — وأتراً إذا أمكن الاعتدال وعدم الاعتدال أن يكونا بالنسبة لكل نوع من الأشياء فلماذا ينبغي أن يفهم من أن يقال على انسان بصيغة مطلقة إنه عديم الاعتدال ؟ لأنه لا أحد يمكن أن يجمع بين جميع أنواع عدم الاعتدال الممكنة بدون استثناء . ومع ذلك نقول بصيغة مطلقة على بعض الناس أنهم عديمو الاعتدال .

§ ١٢ — تلك هي المسائل المختلفة التي يمكن أن تعرض هنا لأنها ما ينبغي أن يحل ومنها ما يجب تركه في ناحية لأن حل شك يتنازع فيه لا ينبغي أن يكون إلا استكشاف الحق .

الانسان الذى يصل السوء حالاً به يكون خيراً من الذى عمله بعض الجاهل إذا كان العلم كما يقال هو الفضيلة كلها . لأن الشرير إذن عديم العلم في حين أن الأكثر لا يعلم حتى ماذا يصنع . وهذا هو ما يصير غير أهل للفترة في نظر سقراط .

— مصداق المثل السائر عندنا — ليس يرى جلياً كيف ينطبق هنا هذا المثل .

§ ١١ — لكل نوع من الأشياء — الأمر أبعد من هذا . فإن عدم الاعتدال والاعتدال لا ينطبقان إلا على نوع من الأشياء محدود جداً . راجع ك ٣ ب ١١ ف ٣

§ ١٢ — ما يجب تركه في ناحية — وعلى ذلك فأرسلني يقضى على بعض هذه المسائل ولا يراها جذيرة بأن تناقض . ولا شك في أن السبب في ذلك أنها أدق مما ينبغي .

— استكشاف الحق — وإن هذه المسائل لا تؤدي إلى هذا الاستكشاف الذى هو المهم وحده .

### الباب الثالث

هل يعلم عدم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين؟ بالبدية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالماً بها - إضاح الخطأ الذي يقع فيه عدم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عدم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكل - التزكية النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الإنسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل .

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إضاحها هي البحث فيما إذا كان عدم الاعتدال يعلم أولاً يعلم ما ذا يفعل . وإذا كان يعلمه فكيف يعلمه . ثم تقرر بالنسبة لأي شيء يمكن أن يكون الإنسان معتدلاً وعدم الاعتدال، أعني أن أقول هل هذا بالنسبة إلى كل نوع من اللذة وإلى كل نوع من الألم؟ أم هل هو بالنسبة إلى بعض لذات وبعض الآلام معينة؟ هل الاعتدال الذي يذلل الشهوات والحزم الذي يألّم كل شيء بثباتهما شيء واحد بعينه؟ أم هما شيطان مختلفان؟ وإلى هذه المسائل يمكن أن يضاف غيرها من قبيلها تماماً تتعلق أيضاً بالموضوع الذي ندرسه هنا .

§ ٢ - ولنبدأ بمبحثنا بأن نتساءل عما إذا كان الإنسان المعتدل وعدم الاعتدال يختلفان أحدهما عن الآخر بأعمالهما فقط أم إذا كان هذا الاختلاف على الخصوص بالاستعداد الخلقى الذي لهما وقت الفعل . أريد أن أقول إذا كان عدم الاعتدال هو

الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى اريد ك ٦ ب ٣

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إضاحها - هذا موضوع هذا الباب .

- ثم - في الباب الرابع .

- الاعتدال ... والحزم - رابع ما سبق في الباب الخامس والتاسع .

- من قبيلها تماماً - مسطرة اللذة مثلاً - رابع ب ١٢ و ١٣

عديم الاعتدال لهذا السبب الوحيد: أنه يباشر أفعالا معينة أو أنه لم يكن على الخصوص إلا بالاستعداد الخلقى الذى هو عليه عند مباشرة هذه الأفعال. ولتسائل أيضا مع التسليم بأن هذا الحل الأول باطل عما إذا كان عديم الاعتدال ليس عديم الاعتدال لهذين السببين مجتمعين . وسنرى فيما على ما إذا كان عدم الاعتدال والاعتدال يمكن أن ينطبقا على كل شيء أم لا . فان الانسان الذى يسمى عديم الاعتدال بوصف عام ومطلق لا يكون مع ذلك فى كل شيء بلا استثناء . بل يكونه فقط بالنسبة للأشياء التى تنبه شهوات الفاجر . بل لا يسمى عديم الاعتدال بسبب أنه بوجه عام تماما يرتكب نفس الأمور التى يرتكبها الفاجر، لأنه إذن يتعد عدم الاعتدال بالفجور تماما، بل بسبب أنه يكون تلفاء هذه الأمور على حال خصوصية ما . فان الفاجر هو فى الواقع مسوق إلى خطيئاته بمحض اختياره معتقدا أنه يلزم دائما طلب اللذة الحاضرة . أما الثانى فهو على الضد ليس له فكرة ثابتة ولكنه ليس أقل طلبا للذة التى تعرض له . § ٣ — على أنه لا يهم فى المسئلة أن لا يكون فى الأمر إلا مجرد رأى، فان رأى الحق لا العلم بالمعنى الخاص هو الذى يسقط الناس فى عدم الاعتدال . وقد يقع أكثر من مرة أن الانسان مع كونه ليس له فى الاشياء إلا مجرد رأى لا يتطرق اليه أدنى شك ويعتقد جد الاعتقاد أنه يعلمها حق العلم . § ٤ — فاذا ادعى حينئذ أن الانسان يعتقد اعتقادا ضعيفا فيما ليس هو إلا رأيا وأنه من ثم يشعر أنه أكثر

§ ٢ — لهذين السببين مجتمعين — أى بالأفعال وبالنية .

— وسنرى فيما على — فى الباب الرابع وما يليه .

— الفاجر هو فى الواقع — هناك فرق بين الفاجر وبين عديم الاعتدال وهو أن هذا الأخير يكلم نفسه فى حين أن الآخر يرتكبها الى شهواتها بطمأنينة وترؤ .

§ ٣ — مجرد رأى — راجع فيما سبق ب ٢ ف ٤ هذه النظرة واضحة .

ميلاً لأن يفعل ضد فكرته الخاصة فربما ينتج منه أنه لا فرق بعد بين العلم وبين الرأي مادام أن من الناس من اعتقادهم جازم بما ليس عندهم إلا رأياً وآخرون لا يعتقدون فيما يعلمونه علماً أكيداً كما يشته قدر الكفاية مثل "هرقليط". § ٥ — ولكن العلم على رأينا يمكن أن يطلق على معنيين مختلفين . فانه يقال على هذا الذى عنده العلم ولا ينتفع به إنه يعلم، كما يقال على من يعمل به سواء بسواء. فليس إذن سواء من يأتى الخطيئة علماً بها علماً محجوباً حالاً عن العمل بسبب ما قد يراه العقل فيها. ومن يأتى الخطيئة علماً بها نفس ذلك العلم وهو يرى في الحال الخطيئة التي يرتكبها. فان الخطيئة في هذه الحالة الأخيرة أخطر ما يمكن أن تكون في حين أنها ليس لها هذه الخطورة حيناً لا يرى الفاعل ماذا يفعل . § ٦ — ذلك بأن القضايا والمقدمات التي تعين أفعالنا على نوعين وقد يمكن أن الانسان مع علمه بكليهما يفعل أيضاً ضد ماله . من العلم . فقد يطبق المرء القضية العامة ولكنه ينسى القضية الخاصة، وما الأفعال التي تأتيها في الحياة إلا أحوال خاصة دائماً. ولقد يمكن حتى في العام نفسه أن تميز فروق: فتارة يختص بالشخص، وتارة ينطبق على الشيء بدلاً من الشخص. ولتخذ مثلاً هذه القضية العامة . "الأغذية اليابسة توافق جميع الناس". فالقضية الخاصة يمكن أن تكون على السواء "وهذا الشخص هو إنسان" أو "هذا الذئب هو

---

§ ٤ — مثل "هرقليط" — معنى مذهب هذا الفيلسوف كله . راجع في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حكا كهذا على هرقليط الذي كان يحمل بغيره الرأي قيمة العلم سواء بسواء.

§ ٥ — ولكن العلم ... معنيين مختلفين — هذا هو الفرق ما بين القوة وبين الفعل .

§ ٦ — القضايا والمقدمات — راجع سابق ك ٦ ب ١٠ أكثر ف ١٠

— بدلاً من الشخص — وجدت هذه الكلمات .



يأيس . وإذن ... " لكن يمكن أن لا يُعلم ما إذا كان الغذاء الفلاني هو غذاء جافا، أو إذا عُلِمَ يمكن في الحال الراحة أن لا يكون للإنسان علم به . وإن من الصعب استقصاء كل الفرق الذي يفصل هذين النوعين من القضايا، وبالنتيجة أنه قد يمكن أن لا يكون من الخُلف في حالة ما الاعتقاد بأن الأمر على وجهه بعينه أو على وجه آخر وأن الشأن فيه في حالة أخرى أن يكون اعتقاده مخافة بليغة .

§ ٧ — يمكن أيضا أن يكون للإنسان العلم من وجه آخر غير جميع الوجوه التي جئنا على بيانها . فانه متى كان عنده العلم وهو لا يتفجع به فقد يمكن أيضا أن يكون فيه اختلاف كبير على حسب الحالة التي فيها الإنسان، بمعنى أنه يمكن أن يقال بوجه ما إن عنده العلم وإنه ليس عنده جميعا : مثال ذلك في النوم أو في الجنون أو في السكر. أزيد على هذا أن الشهوات متى استولت علينا أُنْتِجَت نتائج مشابهة . فان ثورات الغضب ورغبات الحب والميول الأخرى من هذا القبيل تقلب بأوضح الدلالات حتى نظام البدن وقد تنتهي بنا أحيانا إلى الجنون . وبين أن يلزم الاعتراف بأن عديمي الاعتدال الذين لا يعرفون أن يضبطوا أنفسهم يكادون يكونون في هذه الحالة . § ٨ — وإن إجراء الأقيسة التي يهدي إليها العلم الصحيح ليس في هذه الحالة دليلا على أن المرء مالك ميزان فكره . فمن الناس من يعطيك وهو

— وإذن — لم يتم أرسطو القياس لأن النتيجة واضحة كل الوضع . على أنه يمكن أن يتبر شكل القضية الجزئية فتكون عامة بالشخص أو بالشيء الذي يتكلم عنه .

§ ٧ — على حسب الحالة التي فيها الإنسان — ملاحظة محكمة وعميقة سوف تصلح لإيضاح ظاهرة عدم الاعتدال وجواز الخطيئة .

في غمرة هذه الشهوات بيانا منطقيا و يروى لك من شعر "أنفيل قل" حاله في ذلك حال هؤلاء التلاميذ الذين وهم في بدء دراستهم يجيدون صوغ الأقيسة التي يتعلمونها، لكنهم لما ينالوا العلم لأنه لكي ينال المرء العلم حقيقة يلزم أن يتمثله في نفسه ولا بد من الزمان لتحقيق هذه الغاية . على هذا يلزم الاعتقاد بأن عددي الاعتدال يخوضون في علم الأخلاق في هذه الظروف كما يلي المثلون أدوارهم على مسارح اللعب .

§ ٩ — على أنه قد يمكن أيضا أن يجد الانسان علة طبيعية محضة لهذه الظواهر وهالك إضاحها: في الفكر الذي يعمل على الفعل يوجد بديا فكرة عامة كل العموم ثم توجد قضية ثانية تطبق على حوادث جزئية لا تتعلق إلا بالإحساس الذي يكشفها لنا، فتي تكونت في الذهن قضية فريدة من الجمع بين القضيتين لزم ضرورة أن النفس تقر النتيجة التي تنتج منها . وفي الأحوال التي فيها يوجد محل لتحصيل شيء لزمها أن تسارع إلى تحصيله . لنفرض مثلا هذه القضية الكلية "يلزم تذوق كل ما هو حلو" ولننصف إليها هذه القضية الجزئية "وهذا الشيء الخاص والجزئي هو حلو" فيالضرورة

§ ٨ — شعر "أنفيل قل" — قد يكون من الصعب بيان العلة التي جعلت أرسطو يؤثرها لإيراد اسم "أنفيل قل" دون سواء . فربما كانوا يحفظون الأطفال شعره أو ربما كان أرسطو، لأجل أن بين أن عددي الاعتدال هم حضور ذهنهم كله، يريد أن يقول إنهم قد يرون الأشار النافضة الموصية كأشعار أنفيل قل . وفي كتاب "النفس" ب ٧ ف ٥ ص ٢٥٨ من ترجمتي يروى أرسطو من شعر أنفيل قل خمسة وعشرين بيتا تبره هذه الشبهة .

— حال هؤلاء التلاميذ ... المثلون — أي مع أنهم ليس في قوسهم أي أثر مما يصنعون .

§ ٩ — على أنه قد يمكن أيضا إيجاد — يود أرسطو هنا بالتفصيل إلى إيضاح لم يرد فيها سبق على أن أشار إليه . وربما كان هنا تشويش في عبارة المتن . لأن الإيضاحات الآتية كان من الضروري إيرادها قبل ليكون المعنى تاما وجليا .

— علة طبيعية — يظهر أنه كان الأولى به أن يقول "منطقية" .

— قضية فريدة — هذه هي النتيجة التي تنتج من المقدمات .

أن الذى يمكن أن يفعل وليس له مانع البتة يحقق على الفور مقتضى النتيجة التى استنتجها ما دام أنه استنتجها .

§ ١٠ - وافترض على ضد ذلك أن لدينا فى الذهن فكرة كلية تمنعنا من تذوق اللذة، وأن يجانبها أيضا فكرة أخرى كلية تقول لنا أيضا إن "كل ما هو حلول هو مقبول فى الذوق" مع القضية الجزئية: أن هذا الشيء الذى هو تحت أعيننا حلول. فإذا كانت هذه الفكرة الأخيرة هى حالا فى ذهننا وأن الرغبة قد حاجت فى أنفسنا فيقع إذن أن فكرة تقول لنا بالابتعاد عن الشيء . فبر أن الرغبة تدفعنا إليه ما دام أن كل واحد من أجزاء نفسنا ذو قدرة على أن يحرركا . وبالنسبة يوشك أن يقال فى هذه الحالة إن الفكر والحكم هما اللذان يصيران الإنسان عديم الاعتدال لأن الحكم هو فى ذاته ضد الفكر بل لأنه قد يصير كذلك لا مباشرة بل بالواسطة، لأنه ليس الحكم على التحقيق هو ضد الفكر المستقيم بل هى الرغبة وحدها التى هى ضده . § ١١ - وإن ما بصير البهائم غير عديم الاعتدال بالمعنى الخاص إنما هو أنها ليس لها الإدراك العام وليس لها إلا ظاهرا الأشياء الجزئية وذكراها .

§ ١٢ - كيف يتلاشى جهول عديم الاعتدال؟ وكيف أن عديم الاعتدال بعد أن فقد ضبط نفسه يعود إلى العلم؟ إن الإيضاح الذى يعطى ههنا هو بينه الذى

- ما دام أنه استنتجها - وأن يذوق الشيء الذى ظهر له أنه حلول .

§ ١٠ - وافترض على ضد ذلك - لاشك فى أن هذه القروض لإن الفاعلية الإنسانية هى بعيدة الضرور ولكن الإنسان فى غالب الأحوال يفعل من غير أن يفكر بمثل هذه الحق .

§ ١١ - إنما هو أنها ليس لها الإدراك العام - كذلك لا يمكن أن يقال إنها تدرك القضية الجزئية . فانها تحس إحساسا طيبيا الأشياء التى ترغب فيها وتنبه لها بفرصة عياء .

§ ١٢ - كيف يتلاشى جهول ... - استطراد يقطع سلسلة المعاني .

- بعد أن قد ضبط نفسه - قد زدت هذه الكلمات التى ليست الا تفسيرا العبارة اليونانية وبها يحسن فهمها .

يقال في الانسان السكّان وفي التام. ونظرا الى أنه لا شيء خاص بشهوة عدم الاعتدال فان من تجب استشارتهم في هذا الموضوع هم علماء الفسيولوجيا .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة هي الحكم الوارد على الشيء الحساس وكان هو المسيطر في الواقع على أعمالنا، كان من اللازم أن يكون هذا الذي وقع في افراط الشهوة إما أنه لا يعرف هذه القضية وإما أنه يعرفها على وجه أنه خلو من العلم الحقيقي بها مع أنه يعرفها . فهو يكرر إذن الكلام الجميل الذي يحفظه كما يكرر الرجل السكّان المذكور آنفا أشعار "أفيدقل". وخطؤه أت من أن الحد الأخير ليس كليا وظاهر أنه لا يؤدى الى العلم كما يؤدى اليه الحد الكلى . § ١٤ - وتحق اذن الظاهرة التي دل عليها سقراط في بحثه . فان الشهوة بنتائجها لا تكون البتة ما دام حاضرا في النفس العلم الذي يجب أن يكون بالنسبة لنا العلم الحق أى العلم بالمعنى الخاص . وهذا العلم لا تجذبه الشهوة ولا تقهره ، بل العلم الذي يأتي من طريق الحساسية هو وحده الذي تنقلب عليه الشهوة .

§ ١٥ - هذا ما كنا نريد أن نقوله في مسألة العلم بما اذا كان عديم الاعتدال وهو يرتكب خطيئته يعلم أنه يرتكبها أو لا يعلم ، وكيف يستطيع ارتكابها وهو يعلم أنه يقارف خطيئته .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة - عاد أرسطو لاتمام الايضاح المنطق لعدم الاعتدال الذي بدأه آنفا .

§ ١٤ - العلم الذي يأتي من طريق الحساسية - أى القضية الجزئية الخاصة بالشيء الجزئي الذي تعرفنا إياه الحساسية .

- الذي تنقلب عليه الشهوة - أو الذي توجه اذا كانت هذه القضية مطابقة له وإذا كان يمكنه بذلك أن تشيع كأنه يرى .

### الباب الرابع

ما ذا ينبغي أن يبنى عدم الاعتدال مأخوذاً على إطلاقه ؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام -  
الذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الذات الإرادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتلقان على  
الخصوص بالذات الجسمية - التفريق بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك -  
في رغبات هذا النوع الأول الإفراط وحده هو المذموم - "نيوبي" و "ساطروس" - عدم الاعتدال  
والاعتدال المتقابلان للفسور والفتنة .

§ ١ - أمّن الممكن أن يقال بصورة عامة على واحد إنه عديم الاعتدال ؟ أم أن  
كل أولئك الذين هم كذلك لا يكونونهم دائماً بصورة نسبية وخصوصية ؟ وإذا أمكن  
أن يكون الانسان عديم الاعتدال مطلقاً فما هي الأشياء التي عليها ينطبق عدم  
الاعتدال على هذا المعنى ؟ تلك هي المسائل التي يلزمنا درسها عقب المسائل المتقدمة .  
بدياً من الواضح أنه انما في الذات وفي الآلام يكون المرء معتدلاً وحازماً أو عديم  
الاعتدال وضعيفاً . § ٢ - غير أن من بين الأشياء التي تلدنا بعضها ضرورية  
والأخرى مباحة جداً لرغباتنا ولكن يمكن أن يمتشى بها الى الإفراط . فالذات  
الضرورية هي لذات الجسم ، وإني أطلق هذا الاسم على جميع الذات التي تتعلق  
بالتغذية ودواعي الحب وجميع حاجات الجسم المشابهة لتلك التي يجوز أن يلحقها - كما

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٤

§ ١ - أن يقال بصورة مطلقة - هذه هي إحدى المسائل المحيطة آتياً في آخر الباب الثاني ف ١١

- نسبية ويجزئية - أي بالنسبة لبعض الذات أو لبعض الميول الخاصة .

§ ٢ - بعضها ضرورية - وهي سد حاجاتنا التي هي ضرورية ما دامت الحياة تتعلق بها ، وسيقر  
ذلك أرسطو نفسه فيما بعد .

- ودواعي الحب - لا يمكن أن يضع الانسان هذه الحاجة بأزاء حاجة التغذية فانها لا تتولد الا من  
مبة وتزيد في سن مية أخرى . حتى حينما يحسها المرء فانها ليست مطلقة أو ضرورية كالجوع والظما .

قلنا -- إما إفراط التجور وإما قصد القناعة . ولذا قد أخرى على ضد ذلك ليست من الضروري في شيء ولكنها في ذاتها أهل لأن تطلبها ، مثال ذلك الظفر في المنازعات ومراتب الشرف وأشياء أخرى من هذا القبيل مما هو فوائد ولذات معا . § ٣ - اذن نحن لا نصف بعدم الاعتدال كل أولئك الذين يتكون نفوسهم لهذه الذات الى ما وراء ما يبيحه العقل القيم لكل واحدة منها . لكن يضاف إليه قيد خاص فيقال إنهم غير متدلين في أمر المسال أو في أمر الكسب أو في أمر الشرف أو في أمر الغضب . ولا يطلق عليهم أبدا لفظ عدم الاعتدال بالاطلاق لأن الانسان في الواقع يشعر أنهم مختلفون بعضهم عن بعض . وإن الاسم المشترك الذي يطلق عليهم لا يكون إلا بعلقة المشابهة ، كما أنه لأجل تعيين "إنسان" يضاف الى اسم النوع الذي كان يطلق عليه من قبل قيد محصص فيقال الطائر في الألعاب الأولمبية . فان الاسم الذي كان يسمى به هذا المصارع لا يختلف إلا قليلا عن الاسم العام للنوع . لكن هذا الاسم مع ذلك كان شيئا مغايرا . والذي يثبت أن الأمر كذلك بالنسبة لعدم الاعتدال هو أنه مذموم دائما ليس باعتبار أنه خطيئة فقط بل باعتبار أنه رذيلة أيضا سواء كان مع ذلك معتبرا بصورة مطلقة أم في عمل جزئي فقط . بيد أنه ولا واحد ممن جئت على ذكرهم يمكن أن يكون مذموما باعتبار أنه عديم الاعتدال على وجه مطلق .

§ ٣ - لأجل تعيين "إنسان" - كان ذلك اسم مصارع ظفر مرات عديدة بالتاج في الألعاب الأولمبية ولم يترك المقصرون أي شك في هذه النقطة . راجع الأدب الى اويديم طيبة فريش ص ١٦١ و ١٦٢ - يمكن أن يكون مذموما - فان عدم الاعتدال في أمر القود يسمى بخيلا وعدم الاعتدال في أمر الشرف يسمى طامحا ... الخ .

§ ٤ — ليس الحال كذلك بالنسبة لمتع البدن التي فيها يقال على إنسان إنه يمكن أن يكون قنوعا أو فاسقا . فان هذا الذي في هذه المتع يطلب لذات يعاوزه بها الى حد الإفراط ويفتر بنسب حساب من الإحساسات الشاقة للعطش والجوع والحار والبارد، وعلى جملة من القول ذلك الذي يطلب إحساسات اللس أو الذوق أو يتقيها لا باختيار ارادته الحز بل ضد اختياره وضد قصده، ذلك يسمى عديم الاعتدال دون أن يضاف الى هذا الاسم شيء كما هو الشأن حينما يراد أن يقال على إنسان إنه عديم الاعتدال في أشياء خاصة بأعيانها: في أمر الغضب مثلا، بل يكتبني بأن يقال في حقه وبصورة مطلقة إنه غير معتدل . § ٥ — ولئن أمكن أن يشك في هذا لكنني للافتناع بصحته التنبيه الى أن في التمتع البدني يتحقق معنى الرخاوة الذي لا ينطبق على أي شيء آخر من أنواع التمتع التي جئنا على ذكرها . من أجل ذلك نضع عديم الاعتدال والفاسق ثم المعتدل والحكيم في صفوف واحدة بعينها دون أن نضع فيها أبدا مع ذلك أولئك الذين يلقون بأنفسهم في هذه اللذات الأخرى . ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الفاسق وعديم الاعتدال، والحكيم والمعتدل هم أولو علاقة باللذات أعيانها والآلام أعيانها . لكنهم وإن كان لهم ارتباط بالأشياء نفسها فإن روابطهم بها ليست على سواء . فان بعضهم يسلك كما يسلك بالاختيار، غير أن الآخرين ليس لهم ملكة

§ ٤ — بالنسبة لمتع البدن — فيما سبق ك ٣ ب ١١ قد قرر أرسطو أن الاعتدال وعدم الاعتدال يجب أن يشملا لذات البدن وعلى الخصوص لذات اللس .

- § ٥ — معنى الرخاوة — مقابل لحنى الحزم الذي يستلج أن يقوم بثبات وبلا شكوى .
- والحكيم — مأخوذا على معنى الرجل القنوع بالخلاص لا على معنى الرجل العالم .
- في هذه اللذات الأخرى — لذات الطمع والثروة .

اختيار فكرى . كذلك نحن محمولون على أن نعتقد أيضا أن الانسان الذى مع كونه خلوا من الرغبات أو غير مدفوع إلا برغبات ضعيفة وهو مع ذلك يسلم نفسه الى الافراطات ويفتر من الآلام التى ليست مخوفة إلا قليلا هو أفسق من هذا الذى لا يفعل إلا متقادا لثورة أشد الرغبات . وفى الواقع كيف بهذا الانسان الصديق الشهوات اذا عرضت له رغبة جوحة كرغبات الشباب وألم أليم كالذى تسببه لنا الضرورة القصوى لحاجتنا ؟ .

§ ٦ — على هذا ففى الرغبات التى تحركنا والذات التى نتذوقها توجد فروق لا بد من اثباتها ، فان بعضها هى يمينها أشياء جميلة وممدوحة مادام أن بين الأشياء التى ترضينا ما هى بطبعها تستحق أن تطلب . وإن البعض الآخر على تمام الضد لهذه . وأخرى هى وسط بين الفريقين حسب التقسيم الذى قررناه فىا سبق مثل المسال والفائدة والظفر والتشريف ومزايا أخرى من هذا القبيل . ففى كل الأشياء التى من جهة أن إتيانها وعدمه سواء وأنها متوسطة لا يلام الانسان على أن يميل إليها أو أن يحبها أو أن يرغب فيها ، بل فقط على أنه يحبها على وجه معين أو أنه يتخشى بهذا الحب الى الافراط . فانه انما يلام أولئك الذين يماوزون حدود العقل وهم مسخرون لرغباتهم العمياء يمحون بلا حساب فى طلب واحد من تلك الأشياء مهما كانت بطبعها على غاية من الحسن والجمال . مثال ذلك أولئك الذين يشغلون أنفسهم على أكثر مما ينبئ حدة وميلا إما بالمجد وإما بأولادهم أو بالديهم . تلك هى مع ذلك

§ ٦ — التضم الذى قررناه فىا سبق — فى هذا الباب عيه ف ٢

— بأولادهم أو بالديهم — ان أول هذه العيوب هو أكثر شيوعا من الآخر فان الحب خصوصا متى كان مفرطا ينزل أكثر من أن يصعد .



احساسات حسنى من شأن أربابها أن يكونوا محلا للاحترام، لكن مع ذلك يمكن أن يتطرق الافراط الى هذه الاحساسات كما لو كانوا مثل "نيوبى" وقد بلغ به الأمر الى حد محاربة الآلهة ، أو كما لو أحب الانسان أباه "كساطيروس" الملقب "فيلباتور" الذى بلغت به هذه العاطفة أقصى مبلغ الهيام . فى الحق ليس فى هذه الشهوات شئ من الضرر ولا من سوء الخلق لأنى أكرر أن كل واحد منها يستحق فى ذاته وبطبعه تمام الاستحقاق أن يشمر به الانسان، غير أن الافراطات التى يمكن أن يبلغها الانسان فيها قبيحة ينبغى اجتنابها .

§ ٧ - كذلك لا يمكن استعمال لفظ عدم الاعتدال مجردا فى هذه الأحوال المختلفة ، فان عدم الاعتدال ليس شيئا يتق فقط ، بل هو وراء ذلك من قبيل الأشياء التى هى خليقة بالذم والاحتقار . فغير أنه حينما تستعمل كلمة عدم الاعتدال لأن للشهوة المفروضة وجه شبه بها يُعنى بأن يزداد لكل حالة جزئية النوع الخاص لعدم الاعتدال الذى هو معنى بالكلام . ذلك كما يقال "طبيب ردىء وممثل ردىء" عند الكلام على رجل لا يراد أن ينعت بالرداءة المجردة المطلقة . وكما أنه

- "ساطيروس" - لا يُعرف هذا الرجل بنهر هذا فقد روى المقصرون روايات مختلفة لثبوت ما قاله فيه أرسطو . فلى رأى بعضهم أنه قتل نفسه جزعا لموت أبيه . وقال آخرون أنه مجّد ذكرى أبيه بأن عبده كما عبده الله . وهذان الفرضان يفسران على قدر الكفاية العبارة القوية التى تبين فى نص المتن ضعف ساطيروس .

- أكرر - راجع ما سبق قبل بعض أسطر .

§ ٧ - مجردا - بل يلزم زيادة على ذلك تعيين الشئ الذى يخصص فيه عدم الاعتدال .  
- فى هذه الأحوال المختلفة - حالة ساطيروس وحالة الطماع وحالة البخل ... الخ .

في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما لا يمكن أن يؤتى بلفظ ذم عام لأنه ليس في ذنوبكم  
الشخصين رذيلة مطلقة بل هو نوع رذيلة يشابهها، كذلك حينما يُتكلم في الاعتدال  
وعدم الاعتدال يلزم أن يُفهم أن المقصود فقط ما ينطبق منهما على الأشياء بينهما  
التي تنطبق عليها القناعة والفجور . كذلك إنما هو بطريق المشابهة والمخالف أننا  
نقول عدم الاعتدال ونحن نعني الغضب، فينبغي إذن أن نزيد أنه عديم الاعتدال  
في الغضب كما يقال أيضا إنه عديم الاعتدال في أمر المجد وفي الكسب .

- في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما - حالة "بيروني" و"سامبروس" اللذين كان الكلام بصدهما  
في الفقرة السابقة .

### الباب الخامس

في الأشياء التي هي مقبولة بليها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق البهيمية والسجية - أخلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمريضة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للثبات .

§ ١ - توجد أشياء كما قلت فيما سبق تُرضى بالطبع . فمنها ما هي مقبولة مطلقاً وبطريقة عامة، والأخرى ليست كذلك إلا تبعاً لأنواع المختلفة للحيوانات بل تبعاً لأجناس الإنسان . وعدا ذلك توجد أشياء ليست بالطبع مقبولة ولكنها تصير كذلك بتأثير الحرمانات أو بآثر العادة، بل يمكن ذلك أيضاً بفساد الأذواق الطبيعية . وقد يمكن التصديق بوجود استعدادات اخلاقية تقابل كل واحد من هذه الشهوات الطبيعية . § ٢ - أعنى تلك الاستعدادات البهيمية السجية ، ومثالها تلك المرأة الفظيعة التي ، كما يروى ، كانت تبقر بطون النساء الحوامل لتفترس الأجنة التي تترعها من بطونهن . وكذلك بعض أجناس المتوحشين على ضفاف "بونت" الذين يقال إنهم يأتون اللذة الشنعاء بأن يأكل بعضهم اللحم الذي وبعضهم اللحم البشري . وآخرون

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٥

§ ١ - كما قلت فيما سبق - في الباب السابق ف ٢ وربما كان أيضاً في المناقشات المتنوعة التي أجراها أرسطو في تحليل الاحساسات سواء أكان في كتاب النفس أم في الرسائل .  
- هذه الشهوات الطبيعية - ليست عبارة النص على هذا الضبط .  
§ ٢ - تلك المرأة الفظيعة - المقصرون يسمونها "هاى" وكانت فيما يظهر والدة جنت من أم فقد أولادها .

- بعضهم اللحم التي . - هذا ذوق كريه ولكن ليس محلاً للوم .

- بعضهم اللحم البشري - يتكلم أرسطو أيضاً عن أكلة لحم البشر هؤلاء في السياسة ك ٥ ب ٣  
ف ٤ ص ٢٧١ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

يقدمون أولادهم على موائد المآدب الخفيفة التي كانوا يقيمونها بعضهم لبعض على التناوب . وكذلك الشاعات التي تروى أيضا عن "فالاريس" § - ٣ تلك أذواق سبعية لا تليق إلا بالوحوش . وأحيانا لا تكون إلا نتيجة المرض أو الجنون مثل هذا الرجل الذي بعد أن قدم أمه قربانا للآلهة التهمها . أو كهذا الرقيق الذي أكل قلب رفيقه في الرق . وهناك أذواق من جنس آخر مَرَضِيَّة أيضا أو نتيجة عادة حمقاء : مثلا قطع المرء شعره أو قرض أظفاره أو أكل اللحم وسف التراب أو غمطي الذكران . هذه الأذواق المشوهة هي تارة غريزية وتارة ليست إلا نتيجة عادات

- يقدمون أولادهم ... على التناوب - قد يكون هذا أشد شاعة من حكاية "تيست" و"آزى" التي ترى أيضا عن فالاريس - يمكن مراجعة هذه الحكاية في "بوليب" التاريخ العام ك ٧ ب ٢ القطعة الأولى . ويظهر أن عمل الناس الذي يحرق هذا الطاغية فيه فرائسه قد تقل من "أغريجت" إلى "فرطاج" . وكان الناس يرونه حتى زمن بوليب . ويظن هذا المؤرخ الخطير صحة هذه الحكاية العامة إلى حد أنه يلوم "طباوس" على المجادلة فيها . ومن المفسرين من يزعم أن "فالاريس" هذا قد أكل ابنه ، ويظهر أن أرسطو ثبت هذا في آخر هذا الباب . ولكن من المحتمل هنا أنه يريد أن يشير مجرد إشارة إلى القوة المتناهية الماثورة من هذا الطاغية الفظيع .

§ ٣ - هذا الرجل - يقول بعض المفسرين ، ولا أدري بأي سند ، إن المقصود هو "كركريس" - قطع المرء شعره - ليا كده . وهذا المثل قد ذكر في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حيث أتمت روايته على النحو الذي أذكره هنا . وإن التفاصيل الآتية تثبت جليا أن هذا هو المقصود . لا ينبغي حل العبارة ، كما ذكر بعض المفسرين ، على أن المقصود هو قطع الشعر من اليأس . فإن هذا يمكن أن يكون مغراطا في الأصل ومطابقا من الجنون ولكن هذا ليس ذوقا يفسق مع الأذواق التي رواها أرسطو .

- أكل اللحم وسف التراب - قد لاحظ "ثيودور" في تفسيره بحق أن هذه ضروب من الرلع عادية عند البهائم . وكان له أن يضيف إلى ذلك أنهم يماثلون هذه الحالة على الخصوص عند بلرطن .

- أو غمطي الذكران - يظهر أنه كان على أرسطو أن يضع هذه الرذيلة الشماء في صف أكثر ولا يخلطها بهذه الضروب من الرلع التي يمكن أن تكون شاذة ولكنها ليست آئمة .

اعتدت منذ الطفولة . § ٤ - متى كانت هذه الضلالات لا سبب لها إلا الطبع فإن من هي فهم لا يمكن في الحقيقة أن يسموا عديمي الاعتدال في الواقع ، كما أنه لا يمكن أن يلام النساء على أنهن لا يتزوجن الرجال بل يتركن الرجال يتزوجنهن . ويمكن أن يقال مثل ذلك في هؤلاء الذين قد صاروا بهذه المثابة أراذل رذيلة مرضية على أثر عادة طويلة . § ٥ - ولكن هذه الأذواق الشنيعة هي بعزل عن الرذائل بمعناها الخاص ، كما أن الاقتراس السبي بعزل عنها أيضا . وسواء أتمسك الانسان أم ترك نفسه محكما فانه ليس في هذا على الحقيقة لا اعتدال ولا عدم اعتدال على الإطلاق ، بل ليس المناسبة ما قد يتناها فيما مضى اذ قلنا إن هذا الذي يترك نفسه عند الغضب الى أترافراط هذه الشهوة يجب أن يوصف على حسب هذه الشهوة نفسها ، ولا ينبغي أن يسمى من أجل ذلك عديم الاعتدال على وجه الإطلاق . ذلك في الواقع لأن كل إفراطات الرذائل والخلط والجبن والفجور والقسوة هي تارة آثار طبع يهيئ وتارة نتائج مرض حقيق . § ٦ - فان انسانا قد ركب الطبع بحيث يخاف من كل شيء حتى من حركة فأر هو جبان حقيقة جبنا ليس خليقا إلا بالهيمية . وآخر على أثر مرض كان يخاف من القطة خوفا شديدا . ومن المصابين بالجنون أولئك الذين فقدوا العقل بفعل الطبيعة وحده ولا يعيشون الا بمجوسهم ، فهم

§ ٤ - عديمي الاعتدال في الواقع - فان فقط عديمي الاعتدال أضف من ذلك وعادة اليوم يجب أن تكون أشد مما هي .

- كما أنه لا يمكن أن يلام النساء - يظهر أن في هذا كثيرا من الرق فان النساء يبن الطبع وأما الآخرون فانهم يقوّرون ويسقطونه - وسترى أن أرسطو يد أسطر قليلة أحكم وأقوى .

§ ٥ - مناسبة ما - جعلت أرسطو نفسه يميز الى الكلام عن هذه الرذائل الكريهة عند الكلام على عدم الاعتدال الذي ليس بينه وبينها إلا مناسبة بعيدة كل البعد .

- أن يسمى ... عديم الاعتدال - ربما لا تكون هذه العبارة من الشدة ولا من الأحكام على ما ينبغي راجع ب ٤ ف ٥

في الحق بهائم كبعض الأجناس المتوحشة في البلاد البعيدة . والآخرون الذين لم يقعوا في هذه الحالة الا بأمراض كالصرع والجنون ، أولئك هم مرضى في الحقيقة .  
§ ٧ - وأحيانا يمكن أن يكون بالإنسان مجرد هذه الأذواق المخيفة من غير أن يكون مسخرا لها ، فمثلا كان يمكن "فالاريس" أن يكبح في نفسه هذه الرغبات الفظيمة التي كانت تدفعه الى اقتراس الأطفال أو يقضى حاجات الحب على ضد الطبع ، وأحيانا أيضا يكون بالإنسان هذه الأذواق التي يؤسف لها فيستسلم لها .

§ ٨ - حينئذ كما أن فساد الخلق في الإنسان يمكن أن يسمى تارة فسادا على الإطلاق وتارة مقيدا بقيد يدل مثلا على أنه إما بهيمى وإما مريض من غير أن تؤخذ هذه الكلمة بالمعنى المطلق . كذلك ، على هذا النحو ، يكون من الواضح أن عدم الاعتدال هو تارة بهيمى وتارة مريض . ومتى حملت هذه الكلمة على معناها المطلق فانها لا تدل بالبساطة الا على عدم الاعتدال الخاص بالفجور الفاضى عند الناس .  
§ ٩ - وبالاختصار يرى أن عدم الاعتدال والاعتدال لا يدلان الا على الأشياء التي عليها يمكن أن ينطبق أيضا معنى الفجور ومعنى القناعة ، وأنه اذا كان يستعمل أيضا في الأشياء المغايرة لتلك لفظ عدم الاعتدال فذلك على وجه آخر مجرد الاستعارة لا على وجه الإطلاق .

§ ٦ - كبحض الأجناس المتوحشة - والآن يوجد بعض أجناس المتوحشين التازلين في مراتب الإنسانية وعلى الخصوص في أفريقية وفي الانثانوسية .

§ ٧ - كان يمكن "فالاريس" - راجع فيما سبق في هذا الباب ما قيل عن "فالاريس" ف ٢  
§ ٨ - عدم الاعتدال هو تارة بهيمى - يظهر أن هذه الفكرة ليست هي التي كانت تنظر منطقيا ؛ ولو قيل "إن عدم الاعتدال مقارنا بفساد الخلق يمكن أن يكون مثله إما مطلقا وإما احيانا" لكان ذلك هو المهم للمعانى السابقة . على أن أرسطو نفسه يقول ذلك فيما سبل .

§ ٩ - في الأشياء المغايرة لتلك - الطبع والبلع والغضب الخ الخ .

### الباب السادس

عدم الاعتدال في أمر الغضب أقل إنما من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا حائل لها أيضا كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاث صنف من اللذات المختلفة - إن مقام البهائم أقل انحطاطا من مقام الإنسان الساعط بالريذة .

§ ١ - لنين أيضا أن استسلام الإنسان لعدم اعتدال الغضب أقل خزا من أن يترك نفسه يستولى عليها هياج رغباته . وفي رأي أن الغضب الذي يحرق القلب يستمع للعقل إلى حد ما . إنما هو فقط يسمى الاستماع له كهؤلاء الخدم الذين هم سراع في غيرهم يهرون قبل أن يسمعون ما يقال لهم وبذلك يخطئون الأمر الذي ينفذونه ، وكالكلاب التي قبل أن ترى ما إذا كان القادم صديقا تنبح لجود أنها سمعت حسا . § ٢ - هذا هو ما يفعل القلب الذي باستسلامه لحذته وثورانه الطبيعي ويجرد أن سمع بعض شيء من العقل دون أن يسمع كل الأمر الذي يأمره به هو يندفع للانتقام . لقد كشف له الدليل أو التصور أن هناك إهانة فسرعان ما يستتبع بنوع من القياس أنه يلزم مناهضة هذا العدو ويحتد ويهجم في الحال . أما الرغبة فيمكن أن العقل أو الحساسة تقول لها إن الشيء الفلاني لذيق حتى تنب في الحال إلى الاستمتاع . § ٣ - إذن فالغضب ما زال بطبع العقل إلى حد محدود . والرغبة

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ب ٦

§ ١ - كهؤلاء الخدم - هذا التمثيل واد في الأدب الكبير يتوسع .

- وكالكلاب - تشبه دوما لا يكون رغبيا مادام أن أوصلو يريد أن يفر الغضب .

§ ٢ - أما الرغبة - فاتها لا تسمع العقل في كثير ولا قليل بل هي أشد عماية من القلب ومن الغضب .

فلاطيعه في شيء فهي إذن مخزية أكثر من الغضب . لأن مديم الاعتدال في أمر الغضب يستسلم لتقياد العقل الى قطعة ما ، في حين أن الآخر الذي لا يعرف أن يقمع رغباته ليس محكوما إلا بها ولا يخضع للعقل في شيء . § ٤ — ومع ذلك فإن الانسان هو دائما معذور أكثر في اتباع حركاته الطبيعية مادام أنه معذور دائما أيضا أكثر من ذلك في مطاوعة هذه الشهوات التي يشترك في أمرها مع جميع الناس حينما يطاوعها مثلهم . غير أن الغضب حتى مع بوارده فيه من الطبيعي أكثر من جماع هذه الرغبات الذي لا يدفعنا إلا إلى الإفراطات والتي لا تقابل البتة حاجات ضرورية . كشأن ذلك الرجل الذي يظن نفسه معذورا في أنه ضرب أباه قائلا : ” إن أبي كان يضرب أباه وإن أباه كان يضرب أيضا جدنا ، وهذا الطفل مشيرا الى ولده سيضربني في دوره حينما يكبر لأن هذا عندنا عادة عائلية “ . ويمكن أيضا ذكر ذلك التمس الذي كان يقول لابنته الذي يميزه على الأرض أن يقف على عتبة الباب لأنه هو أيضا لم يميز أباه إلا الى هذا الحد .

§ ٣ — فهي إذن مخزية أكثر — إن الرغبة على المعنى الحق للكلمة لا تتعلق بنا . بل لا يتعلق بنا الا مطاوعتها أو مقاومتها .

— مديم الاعتدال في أمر الغضب — اضطرت للحفاظ على هذه الميزة مع ما بها من الشكوى لأحفظ ارتباط الجاني بقدر ما يمكن .

§ ٤ — حركاته الطبيعية — إن الرغبات هي أدخل في باب الطبيعية من الغضب . وهذه المثابة تكون معذورة أكثر . على أنه يمكن براحة النفس وقايتها من أن تنوء فيها الرغبات الآتية . وربما كان أرسطو يلوم من هذه الجهة الرغبات التي لا يقرها العقل . وفوق ذلك ففي الحق أن الغضب والتعجور ليسا في الامم سواء . ولكن لهذا السبب وحده أن الفاني أو البني قد طارح رغبته بدلا من أن يهجرها .



§ ٥ - يمكن أن يزداد أن أكبر الناس إثماً هم على العموم أولئك الذين يخفون مقاصدهم وحيائلهم . فإن الرجل التأثر القلب لا يخفى مقاصده ولا غضبه بل يظهرها مكشوفة . ولكن الرغبة هي على الضد كالزهرة اذا صدقت تقاطيعها المصورة بها .

” الغادرة سيفريس التي تعرف ان جميع سدى الحيلة ” .

أو مثل هذه المنطقة التي يتكلم عنها هوميروس

” ... هذا الطلسم الإلهي ... ” .

” أحبولة يمكن أن يقع فيها حتى قلب الحكيم ” .

وعلى ذلك اذا كان هذا الصنف من عدم الاعتدال المستور هو أكبر إثماً وأشدّ خزيًا من عدم الاعتدال في الغضب فيوشك أن يقال إنه هو عدم الاعتدال المطلق والذيلة على المعنى الخاص . § ٦ - أرى على ذلك أن لا يألم الانسان أن يبين الغير، ولكن متى فعل الانسان مع الغضب فائماً يفعل بالم حاد . في حين أن الذي يرتكب إهانة الغير لا يجد إلا لذة . إذا كانت حينئذ الأفعال التي يغضب منها الانسان بحق هي أيضا آثم الأفعال فإن عدم الاعتدال المتولد عن الرغبة يكون آثم من عدم الاعتدال المتولد عن الغضب لأنه لا إهانة في الغضب .

§ ٥ - اثناثة ” سيفريس ” - ينسب القسرون هذا البيت الى ” هوميروس ” ولكن لا يوجد فيما بين من بين أيدينا . ومثل هذه العبارة إن لم تكن هي بينها موجودة في نشيد ” سوفو ” الى الزهرة .  
- التي يتكلم عنها هوميروس - الايلاذة . النشيد ١٤ البيت ٢١٤ وما يليه .  
- عدم الاعتدال المطلق - هذه قسوة في حق الرغبة التي هي طبيعية دون أن تكون مع ذلك غير قابلة لقاومة .

§ ٦ - لا إهانة في الغضب - لأن أسطر يفترض دائماً أن المرء مع الغضب لا يتدبر .

§ ٧ - نستنتج إذن من جديد أن عدم الاعتدال الذى تدفعنا اليه الرغبات هو أكبر خزيا من عدم اعتدال الغضب . وأن الاعتدال كعدم الاعتدال ينطبق على اللذات الجثمانية المحضة .

§ ٨ - هذه النقط واضحة جلية منذ الآن ولكن يلزم فوق ذلك التذكير هنا بما هى الأنواع المختلفة للذات . إنها كما قيل فى بداية المناقشة : بعضها خاصة بالانسان وطبيعية فى نوعها وفى شئتها ، وأخرى هى لذات بهيمية ، وأخيرا الثالثة ليست إلا أثرعاهات أو نتيجة المرض . وإن معانى القناعة والفجور لا يمكن أن تنطبق إلا على الأولى . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يقال على الحيوانات إلا على سبيل الاستعارة إنها قنوعة أو شرهة ، وفى حالة ما إذا أريد الإشارة الى نوع من الحيوانات مغاير تماما لآتحر فى عدم العفة والدعارة أو فى الشره . ذلك بأن ليس للحيوانات لا اختيار حر ولا فكر وأنها خارجة عن الطبع المفكر ، حكمها تقريبا حكم المجانين بين الناس .

§ ٩ - ومع ذلك فإن البهيمية هى أقل شرا من الرذيلة ولو أن نتائجها أفضح فإن المبدأ الاعلى لم يكن ليغيب فى البهيمية كما خبث فى الانسان الرذيل لأن البهيمية لا تملك منه شيئا . مثل هذا كمثل ما إذا قورن كائن غير حى - بكائن حى لمعرفة أى الاثنين

§ ٧ - نستنتج ... الجثمانية المحضة - يظهر أن المناقشة هنا قد آتت وأن هذا الباب يتم بهذه القطعة وأن ما سيصح يتعلق بما قيل أعما فى الباب الخامس . وربما كان فى النص تشويش فى هذه القطعة كما أن فيه تكريرا .

§ ٨ - كما قيل فى بداية - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

- لا اختيار حر ولا فكر - هذا ما تحققه المشاهدة المجردة على رغم المسقطات كلها التى آثارتها هذه المسئلة .

- تقريبا حكم المجانين - مقارنة صحيحة ولو أن الانسان يمكن أن يكون له مع الانسان المجنون من العلاقات ما لا يمكن أن يكون بينه وبين الحيوانات .

أردل، ذلك بأن الكائن هو أقل رداءة وأقل ضرراً متى لم يكن له المبدأ الذى يفسده الآخر. وهنا المبدأ هنا هو العقل . يمكن أن يقال أيضاً إن هذا بالتقريب كمثل ما إذا أريد مقارنة الظلم والإنسان الفظالم فإنه قد يرى من بعض الوجوه أن أحد الحدين أردأ من الآخر على طريق التناوب. لكن إنساناً شريفاً يمكن أن يفعل عشرة آلاف مرة من الشر أكثر من حيوان مفترس .

§ ٩ - الظلم والإنسان الفظالم - لا شك في أن أردأ ما يريد أن يقول إن الظلم هو دائماً وبالضرورة جائر في حين أن الإنسان الفظالم يمكن أن تزول عنه صفة الجور . هل أن الفكرة ليست جلية وليست مرتبطة بما قبلها ارتباطاً كافياً .

- من الشر أكثر من حيوان مفترس - راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ١٣ ص ٩ من ترجى الطبعة الثانية .

## الباب السابع

الاستعدادات المنخفضة للأشخاص بالنسبة للاعتدال والشر - الخلق الخاص بالشر - حله -  
شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار - حد الرضاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان :  
الحياج أو الرضاوة - الفرق بين هذين السببين .

§ ١ - أما اللذات والآلام والرغبات والكراهات التي تتعلق بمحواس اللس  
والذوق والتي قصرنا عليها فيما سبق معاني الشره والقناعة فإن شأنها يختلف باختلاف  
الأشخاص، إذ من الجائز أن يسقط المرء من الصدمات التي قد يتطلب عليها في العادة  
الناس الآخرون، وبالعكس قد يتطلب المرء على الصدمات التي يسقط بها أكثر الناس .  
وحيث أن فالإنسان تلقاء اللذات عديم الاعتدال في حالة ومعتدل في الأخرى وكذلك  
الحال في الآلام يكون الواحد ضعيفا ورخوا ويكون الآخر قويا وضعيفا . إن  
الاستعداد الأخلاقي لأكثر الناس يحل في الوسط بين هذين الطرفين . وإن كانوا  
يميلون على العموم أكثر إلى الجهات الأقل حسنا .

§ ٢ - قلنا أنه يمكن في اللذات أن يميز بين اللذات التي هي ضرورية والتي ليست  
كذلك أو التي هي على الأقل ليست ضرورية إلا من جهة واحدة، غير أن الإفراطات

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ب ٧

§ ١ - فإما سبق - راجع ب ٤ من هذا الكتاب ف ٤ و ك ٣ ب ١١ ف ٣

- أن يسقط المرء من الصدمات - كان أولى بأرسطو أن يقف عند حد الميوحيات التي تنطبق على  
أكثر الناس فإن العلم يكاد لا يشتغل بالاستثناءات .

- وإن كانوا يميلون على العموم أكثر إلى الجهات الأقل حسنا - الملاحظة محكمة ما دامت محصورة

في هذه الحدود .

§ ٣ - قلنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

والحرمانات كليهما ليستا ضرورتين ويمكن أن يقال فيها ما قيل في الرغبات والالام التي يجدها الانسان . حيثئذ فالذي يستسلم للافراطات في اللذات أو الذي يجري وراء اللذات مع الافراط مصمما مختارا يشاها لذاتها فقط لا ناظرا الى نتيجة أخرى ، ذلك هو على الحقيقة الفاجر والمتحلل الأخلاق . فقد لا يندم فلان البتة بسبب الأثر الضروري نلحقه وبالنتيجة هو غير قابل للشفاء . وعلى ضد ذلك الانسان الذي يهبس نفسه ويحرمها من اللذة بتصميم شديد هو المقابل لذلك ، وبين الاثنين ذلك الذي يلزم وسطا قويا فهو الحكم والقنوع . ويمكن إيراد هذا التنبيه بالنسبة لهذا الذي يفتر من أوجاع البدن لا لأنه لا يستطيع الصبر عليها ولكن لأنه يريد اتقانها بمحض رويته . § ٣ — من هؤلاء الذين يعملون في هذا الصدد بلا إرادة مدبرة يمكن أن يميز بين الانسان المجذوب باللذة وبين الذي يتقّب عنها ليتخلص من الألم الذي تسببه له رغبته وأن يقرر بينهما فرق كبير . كل الناس قد ينحى باللوم على من يأتي عملا مخزيا بدون أية رغبة أو مدفوعا برغبات ضعيفة جدًا أكثر ممن هو مجذوب برغبات صعبة لا تذلل . فكل الناس اذن يجد من يضرب من غير غضب أشدّ ذنباً ممن يضرب وهو في ثورة الغضب . وماذا عسى أن يفعل هذا الرجل ذو الدم البارد إذا ثارت

— الفاجر والمتحلل الأخلاق — وليس هو عديم الاعتدال لأن هذا الأخير مع مطاوعه لشهوة يجاريها أيضا ويمكنه أن يتنظ عليها أثر الأمر .

§ ٣ — بلا إرادة مدبرة — أولئك هم عديمو الاعتدال على حسب نظرية أرسطو وعلى ضد ذلك الفجار فانهم يطعون حق العلم ماذا يفعلون ويتبنون ما يشتهون . وعلى ذلك فان أرسطو يفرق طائفتين من عديمي الاعتدال أحدهم : أولئك الذين هم ضغفاء الرغبات ولكنهم مع ذلك يتركون أنفسهم الى اللذة وأولئك الذين هم أولورغبات جوعة لا يستطيعون كبتها .

فيه نائرة الشهوة؟ من أجل هذا كان الفاجر أرذل من عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه . وفى هاتين الرذيلتين المتطرفتين اللتين بينهما فيما سبق كانت الرخاوة هى التى نبها عنها من جهة والفجور من جهة أخرى .

§ ٤ — إذا كان الانسان المتصلل هو المقابل لعديم الاعتدال فالإنسان الحازم والصبور هو المقابل للانسان الضعيف والخائر . الحزم ينحصر فى المقاومة والاعتدال ينحصر فى ضبط الشهوات ولكن لا بد من تقرير فرق بين ضبط النفس وبين المقاومة كما أنه يلزم وضع فرق آخرين عدم الهزيمة وبين الظفر . لذلك يلزم وضع الاعتدال فوق الحزم الذى يقاوم ويحتمل . § ٥ — فالذى ينهزم حيث يقاوم أو يستطيع المقاومة أكثر الناس ليس إلا ذا خلق خائر وفاتر لأن الفتور هو واحد من أنواع الخور، مثلاً فلان يترك رداءه مجرباً حتى لا يكلف نفسه رفعه يتخذ هيئات المريض وهو مع ذلك لا يعتقد أنه أهل لأن يرى لحاله مهما اتخذ شيئاً من أشياء أولئك الذين هم محل للعطف حقيقة . § ٦ — كذلك الحال بالنسبة للاعتدال وعدم

— الفاجر أرذل — لأن رغبته أقل حدة وأنه يستطيع إذا شاء أن يقارنها بأهل من الآخر .

— التى نبها عنها — فى هذا الباب فيه وفى هذه الفقرة .

— والفجور من جهة أخرى — يرى بعض المفسرين أنه كان الأول أن يقال . ” وعدم الاعتدال “ ولكن جميع النسخ المخطوطة مجمعة على النص الأول . إن الرذيلتين اللتين نبه عليهما أرسطو ألقاها رذيلتان لا تدبر فيهما وبالتجربة يظهر أن الأمر هنا ليس بصدد الفجور الذى هو مصحوب دائماً بالنقص على حسب نظرية أرسطو نفسه . ومن الجائز أن يكون ذلك قد وقع سهواً من المؤلف نفسه .

§ ٤ — الاعتدال فوق الحزم — ملاحظة دقيقة وربما لا يدرك ماهى عليه من الإحكام فى اللغة القريسية كما هو الحال فى اللغة الاغريقية ، لأن الكلمات فى الأول ليس بينها من المقابلة ما بينها فى الأخرى .

§ ٥ — لأن يرى لحاله — من حيث هو مريض . على أن الحال الذى اتخذته أرسطو ليس ، فيما يظهر ، هى محض الفكرة .

الاعتدال فلا يهش الانسان لرؤية رجل هزمته إما الاستمتاع المفرطة وإما الآلام الحادة، بل على ضد ذلك قد يميل المرء إلى أن ينفّر له ذلك إذا كان قد قاوم بادئ الأمر بكل قواه كما فعل "فيلقيط ثيودقت" وقد جرحه الثعبان أو كما فعل "سرميون" في "ألوبي قرمسيوس" أو كأولئك الذين إذ يحاولون كتم ضحكة عالية تنفجر قهقهتهم دفعة واحدة كما وقع "لاكسينوفنت" غير أن الانسان متى ترك نفسه ينهزم في الأحوال التي فيها يستطيع أكثر الناس أن يقاوموا ولم يكن كفتا لاستمرار الجهاد كان غير معنور إلا إذا كان هذا الضعف يرجع إلى تركيب خاص أو إلى مرض ما كما هو شأن الملوك السيتيين الذين كان بهم الخور ميراثا عائليا أو كالفناء اللواتي هنّ بالطبع أشدّ ضعفا من الرجال . ٧ § - إن الشهوة الجامحة للهو واللعب يمكن أن تسببه نوعا من عدم الاعتدال غير أنها أقرب إلى أن تكون من الرخاوة . اللعب بطالة مادام

§ ٦ - "فيلقيط ثيودقت" - كان ثيودقت شاعر مأساة وأصله من قازيليس في فغليا وكانت صديقا لأرسطو وكان أرسطو يتدبّر كفايته ويستشهد به عدّة مرات في "الخطابة" وفي "السياسة" لك ١ ب ٢ ف ١٩ ص ٢١ من ترجمتي الطبعة الثانية . وقد قال القسر الأغريق إن فيلقيط في مأساة الشاعر كان قد عضه الثعبان في يده ، فاحتمل بادئ الأمر من غير شكوى هذا الألم الشديد فلما لم يستطع ضبط نفسه صرخ : ألا فاطمروا يدي .

- سرميون في "ألوبي قرمسيوس" - يوجد شاعر مأساة باسم "قرمسيوس" أحدهما آخني والأخر من أغريجت في صقلية . ولا يدري إلى أيهما تنسب المأساة التي يذكرها أرسطو . وصل رأى القسرين إن "سرميون" في مأساة "قرمسيوس" لما اطلم على حب ابنته الأيم سألها عن عشيقها وبعدها أن لا يفضب إذا هي اطلمت على جلية الخبر . ولكنه لما علم منها ما جرى أشتدّ به الحزن حتى قتل نفسه .  
- أكسينوفنت - لا يعرف بوجه آخر من هذا . وقد ذكر "سينيك" أنه كان يوجد متن ماهر يسمى أكسينوفنت كان ماصرا لأرسطو وكان في حاشية الاسكندر .

- شأن الملوك السيتيين - الناس على غير هذا الرأي فانهم يظنون عادة الملوك السيتيين يعيشون عيشة تصف ووحشية . لذلك صرح أحد القسرين الأغريق هذا بأن قال "القرس" عوضا عن السيتيين .

أنه راحة، وإن من يحب اللعب أكثر مما ينبغي يجب أن يُصَفَّ بين الذين يفرون  
في أخذ الراحة والبطالة .

§ ٨ — على أنه يمكن أن يكون هناك سببان لعدم الاعتدال : التأثير والضعف .  
فن الناس من لا يعرفون بعد أن عقدوا عزيمتهم أن يلتزموه لأن شهوتهم تتسلط عليهم .  
وآخرون لا تجزم شهوتهم إلا لأنهم لم يتدبروا ماذا يفعلون . وآخرون أيضاً ، لأنهم  
كالذين دغدغوا أنفسهم لم يعودوا قايدين للدغدة بملامسة رفقاتهم ، يشعرون سلفاً  
وثبة الشهوة عليهم ويتوقفونها فيأخذون حذرهم ويوقفون عقلهم ولا يتركون أنفسهم  
تهزمها الاضغالات التي تعاصرهم مقبولة كانت أم مؤلمة . وعلى العموم فإن الناس  
الحليدين السوداوين هم الذين يدعون أنفسهم إلى هذا النوع من عدم الاعتدال  
الذي يمكن أن يسمى عدم الاعتدال بالتأثرة . فبعضهم بحدة طبعهم والآخرون بشدة  
إحساساتهم غير أكفاء لانتظار أواخر العقل لأنهم لا يكادون يتبعون إلا تصوراتهم  
وأفعالاتهم .

§ ٨ — لأنهم لم يتدبروا — يظهر لي أن هذا لا ينطبق على عدم الاعتدال الذي هو في نظريات أرسطو  
مصحوب دائماً بتدبر ولجاج قسئ . وربما ينبغي أن تترجم العبارة هكذا : " لم يتدبروا حق التدبر .  
— السوداوين — في الأدب الكبير حيث توجد هذه التقاسيم لا يظهر على أرسطو أنه رجم  
بالسوداوين . إنه لا يهذرهم بل يراهم أعظم إثمًا من الآخرين .



## الباب الثامن

مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور - عدم الاعتدال أقل إثمًا فانه ليس متدبرًا فيه وإنه متقطع . أما الفجور فله من ذلك هوشاد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عديم الاعتدال .

§ ١ - الفاجر كما قلت آثما ليس إنسانا يشعر بوجز الضمير بل يبقى ملازما لما اختاره يتدبر . وعلى ضدد ذلك لا يوجد رجل عديم الاعتدال لا يتدبر على ضعفه . لذلك يكون عديم الاعتدال ليس هو بالضبط من يمكن أن يوجهه السؤال الذي وضعناه لأنفسنا فيما سبق . إن أحدهما لا يُسنى والآخر يمكن أن يُسنى من رذيلته . فان الدعارة التي تلذ لها أنواع الفجور تشبه الاستسقاء أو السل أعنى الأمراض التي لا تُسنى وأما عدم الاعتدال فأولى به أن يشبه بنوبة الصرع . أحدهما ثابت والآخر ليس رذيلة مستمرة . وبالاختصار عدم الاعتدال والرذيلة بالمعنى الخاص هما مختلفا الجنس تماما . إن الفجور أو الدعارة يخفى على نفسه ويجهل ذاته وعدم الاعتدال لا يمكن أن يجهل نفسه . § ٢ - من هؤلاء الناس أقلهم شرا ربما كانوا أيضا هم أولئك الذين يخرجون عن أنفسهم بشدة شهواتهم . إنهم خير من أولئك الذين مع صحة عقولهم لا يعرفون أن يستمسكوا به . هؤلاء الآخرون هم في الواقع يتركون أنفسهم تنهزم بشهوة هم مع ذلك أقل قوة ولا تأخذهم من غير أن يفكروا فيها كما هو حال

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب ال أويديم ك ٦ ب ٨

§ ١ - كانت آثما - ب ٧ ب ٢

- أحدهما لا يُسنى - وهو الفاجر .

- والآخر يمكن أن يُسنى - وهو عديم الاعتدال .

§ ٢ - هؤلاء الآخرون هم في الواقع - أولئك هم عديم الاعتدال يسمعون صوت العقل ولا يتبعونه .

الآخرين . إن عديم الاعتدال يشبه كثيراً أولئك الذين يسكرون في لحظة قليل من التيز مع أنهم لم يأخذوا منه إلا أقل مما يشرب أكثر الناس .

§ ٣ - يرى حينئذ أن عدم الاعتدال ليس هو بالضبط الدعارة ولكنه بوجه ما يختلط بها . في الواقع إذا كان عدم الاعتدال هو ضد إرادة من يستسلم له وإذا كانت الدعارة هي على ضد ذلك نتيجة إرادة متدبرة فإن عدم الاعتدال والدعارة لهما نتائج متشابهة تمام التشابه في العمل . تلك هي كلمة "ديمودوقوس" في حق المليونيين إذ كان يقول "المليونيون ليسوا بحايين ولكنهم يفعلون فعل الحايين" كذلك عديم الاعتدال ليسوا بالضبط أشراراً وظلمة ومع ذلك هم يرتكبون أعمال الأشرار .

§ ٤ - خلق أحدهما هكذا يتبع الذات الحسية المفرطة والمضادة للعقل القيم دون أن يكون معتقد أنه يحسن صنعا، في حين أن الآخر هو على هذا الاعتقاد لأنه مركب لكيلا يحث إلا على الذات . حينئذ يمكن أحدهما أن يرجع بسهولة وأما الآخر فلن يرجع البتة . لأن بين الفضيلة وبين الرذيلة هذا الفرق : أن هذه تفسد المبدأ الأخلاقي وتلك تنمي وتحفظه . وأما من حيث العمل فالمبدأ الذي يحمل على الفعل هو الغرض النهائي الذي يتنى كما أن في الرياضيات المبادئ هي الفروض التي سلم بها باديء بدء . فليس الدليل في هذه الحالة الأخيرة هو الذي يعلمنا

- يسكرون في لحظة - تشبه حكم .

§ ٣ - الدعارة - وهي ما سماه أرسطو القصور فيا سبق .

- ديمودوقوس - هو شخص معروف قليلا قد بقى من آثاره بعض قطع في ديوان الشعراء .

§ ٤ - أحدهما - عديم الاعتدال .

- والآخر - الفاجر .

المبادئ. وليس هو أيضا الذي يعلمنا إياها في سلوك الحياة بل إنها هي الفضيلة، سواء أ كان الطبع منحنا إياها أم أننا كسبناها بالعادة، هي التي تعلمنا سلامة الحكم على مبدأ جميع أفعالنا . فالذي يعرف أن يميزه جيدا فهو الرجل الحكيم والفتنوع، وأما الفاجر فهو الذي يأتى الضد تماما . § هـ - من الناس من يستطيع تحت تأثير شهوة أن يماز كل الحدود على خلاف أوامر العقل القيم . تحمكه الشهوة الى حد أنه لا يتبع بعد في الغالب قواعد العقل الكامل، غير أنها لا تسلط عليه تسلطا يعميه الى حد أن يقتنع بأن من الحسن إرضاء العنان للسعى وراء اللذات التي تجتذبه . هذا هو على التحقيق عديم الاعتدال الذي هو أقل سقوطا من الفاجر فإنه ليس فاسدا على الإطلاق لأن أنفس ما في الإنسان وهو المبدأ لا يزال موجودا باقيا فيه . أما الآخر فليس الأمر فيه مجرد حماية جلبتها الشهوة بل إنما هو نهج من الفسوق مسلك . يمكن إذن بناء على ما تقدم أن يستنتج بوضوح أن الاستعداد الأخلاق لعديم الاعتدال لا يزال طيبا وأن استعداد الفاجر هو خبيث تماما .

§ هـ - من الناس من يستطيع - ربما كان المتن يلح كثيرا في مسافة من السهولة بمكان ومع ذلك فقد استوفت بحثا بعد كل ما تقدم .

## الباب التاسع

الانسان المعتدل لا يطع إلا العقل القويم - المعتاد بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للمعاد - في تغيير الرأى - يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأى سبباً على أسباب عديدة - مثال "نيقولايم" - الاعتدال يربط بين الخمود (عدم الحساسية) الذى يصعد الذات الأكثر ما يكون إباحة وبين الفجور الذى قد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالفتاة - الفروق بينهما .

§ ١ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا . الانسان المعتدل الحاكم لنفسه هل هو هذا الذى يطع أى داع كيفما اتفق ويثبت على العزيمة التى اعتمدها مهما كانت هذه العزيمة ؟ أم هل هو فقط ذلك الانسان الذى يطع العقل القويم ؟ ومن جهة أخرى هل عديم الاعتدال هو هذا الذى لا يثبت على العزيمة التى اعتمدها أيا كانت أو الى الاستدلال الذى اتخذه أيا كان ؟ أم هل هو فقط ذلك الذى يستمسك بحجة باطلة وعزيمة ليست هى الحسنى كما قدمت فيما سبق ؟ أم هل لا يلزم أن يقال بالأولى إن الانسان المعتدل هو ذلك الذى عرضيا يمكن أن يتمسك بمثل كيفما كان ولكنه جوهريا لا يتمسك إلا بالعقل الصحيح وبالإرادة المستقيمة التى هى وحدها تسيره ؟ أليس عديم الاعتدال هو ذلك الذى لا يعرف أن يعتصم بالعقل الحقيقى والعزيمة الصحيحة ؟ § ٢ - لإيضاح ذلك قول : متى آثر الانسان أو متى ابتغى شيئا

- الباب التاسع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ف ٩

§ ١ - هالك مسائل أخرى - قد أسفت هذه العبارة . راجع فيما سبق ب ٢ ف ١ بقية المسائل التى عمد أرسطو الى بحثها فى هذا الكتاب .

- المعتدل الحاكم لنفسه - كل هذا تفسير للكلمة الوحيدة الموجودة فى المتن .

- كما قدمت فيما سبق - فى آخر الباب السابق . المسئلة التى يضمها أرسطو لنفسه هنا يظهر أنها دقيقة ولا يرى لها فائدة بعد الايضاحات السابقة .

نظرا الى شيء آخر فأنما يقتضى أو يؤثر هذا الشيء الأخير جوهريا لذاته في حين أنه لا يبحث عن الأول إلا عرضيا وبواسطة . "جوهريا في ذاته" يدل هنا على معنى المطلق بحيث يكون من الممكن أن يكون بالنسبة لسبب ما أن أحدهما ثبت وإن الآخر لا يثبت . ولكن بوجه الإطلاق إنما هو في النهاية ليس إلا العقل الحق يقبض أحدهما ويحيد عنه الآخر .

§ ٣ - قد يلقى المرء أناسا يصممون بثبات على رأيهم ويسمون عنيدين ، كقول لا تقتنع إلا بصعوبة ولا يمكن إلا بمشقة عظمى تغيير اعتقاداتهم . هذا الخلق له بعض وجوه شبه بخلق الرجل المعتدل الذى هو دائما سيد نفسه كما أن للبذر نسبة بالسحق والمتهور بالشجاع . ولكنهما مع ذلك يختلفان من وجوه شتى . فأحدهما وهو المعتدل لا يدع نفسه تذهب الى تغيير رأيه تحت سلطان الشهوة أو الرغبة وحده ولكن إذا كان هناك محل للتغيير فالرجل المعتدل الذى يعرف أن يضبط نفسه أحب شيء لديه تغيير رأيه في الفرصة المناسبة . أما الآخر وهو العنيد فعل الضد لا يرجع الى الصواب لأن العنيد غالبا لا تهتمهم إلا رغباتهم ولا يتقادون إلا الى الآراء التى تعجبهم . § ٤ - وعلى العموم العنيديون هم الناس المهتمون برأى شخصي والجهلاء وبجفاة الناس . ينشبت أحدهم برأيه الخالص بسبب علاقات اللذة والألم فيفرح بظفره متى كانت أدلة الغير لا تبلغ أن تغير شعورك . ويتألم كثيرا إذا كان رأيك مرفوضا كالأوامر المالية التى لا يصادق عليها الشعب . لذلك كان للناس العنيدين علاقة بعديم الاعتدال الذى لا يعرف أن يضبط نفسه

§ ٣ - ويسمون عنيدين - لم أجد كلمة أخيط من هذه لتحصيل الكلمة التى استعملها أرسطو . ولكنه لا توجد مشابهة كافية بين الضاد وبين الاعتدال حتى يكون هناك محل للقارة . عل أن الصورة التى يرسمها أرسطو هنا من العنيد هى غاية في الضبط .

أشد من علاقتهم بالمعتدل الذى هو دائماً سيد نفسه . توجد حالات فيها يمكن الانسان نبذ الفكرة التى كانت له بادئ الأمر من غير أن يكون ذلك نتيجة ضعف أو عدم اعتدال يُفقد المرء ضبط نفسه . تلك حال "نيوتوليم" فى فيلوكتيت لسوفوكل إنها هى أيضا اللذة ، ان شئت ، هى التى تدفعه الى عدم التمسك بعزيمته الأولى ولكنها لذة شريفة مادام أنه محمود على أن قال الحق رغم نصائح "أوليس" الذى أقنعه بأن يقول الكذب . حيث لا يمكن أن يقال على انسان إنه فاجر رذيل وعديم الاعتدال لمجرد أنه أتى فصلا تحت تأثير اللذة . لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان باللذة التى تجذبك شىء مخز .

§ ٥ — ما دام إذن أنه يمكن أيضا أن تُطلب لذات البدن أقل مما ينبغي وأنه فى هذا التحفظ المفرط يمكن أيضا الحيد عن قواعد العقل فالانسان المعتدل حقا الذى يضبط نفسه دائماً يمثل الخلق الوسط بين ذلك الذى ذكرته آنفا وبين عديم الاعتدال . إذا كان عديم الاعتدال لا يطيع العقل فذلك لأن به شيئا أكثر مما يلزم والآحر على الضد به شىء أقل فى حين أن الانسان المعتدل حقا يبقى دائما مخلصا للعقل ولا يتغير البتة تحت أى تأثير آخر . غير أنه ما دام الاعتدال هو كيفما محمودا فيلزم ، على ما يظهر ، أن يكون الكيفان المضادان مذمومين ، وكذلك فى الواقع يقدر

§ ٤ — فيلوكتيت لسوفوكل - ج ٥ ص ٩٦٥ وما بعدها . لقد روى أرسطو هذا المثل فيما سبق

ب ٢ ف ٧

— تحت تأثير اللذة — كما يصنع "نيوتوليم" .

§ ٥ — مادام إذن أنه يمكن ... هذه المعانى لا تنقش تماما وقد كان الانتقال ضروريا .

— ذلك الذى ذكرته آنفا — الذى يدفع الحرمان الى أكثر مما ينبغي .

الناس عادة هذه الكيوف . § ٦ — لكن نظرا الى أن أحدها لا يظهر إلا عند القليل جدا من الناس ولا يظهر إلا نادرا فينتج من ذلك أنه كما أن القناعة يظهر أنها هي وحدها المقابل للقجور كذلك أيضا الاعتدال وحده يظهر أنه المقابل لمعلم الاعتدال . § ٧ — ومن جهة أخرى نظرا الى أن الأشياء لا تسمى في الغالب إلا بحسب ما بينها من المشابهات فقد قيل إلخا بالاعتدال العادى اعتدال الحكيم ولكن ذلك ليس إلا مشابهة ظاهرية . حتى أن الانسان المعتدل غير أهل البتة لأن يفعل أيا كان ضد العقل بتجاوزية اللذات البدنية وهذه هي أيضا فضيلة الانسان الحكيم حقا . ولكن بينهما هذا الفرق وهو أن لأحدهما رغبات وذيلة وليس للآخر منها شيء . خلق أحدهما بحيث لا يعرف أن يشعر بلذات ضد العقل في حين أن الآخر يمكن أن يشعر بلذة من هذا القبيل دون أن يترك نفسه مع ذلك تتجذب لها . § ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا يتشابه عديم الاعتدال والفاجر . وإن كانا مختلفين في كثير من الوجوه . لأن الاثنين جميعا يطلبان لذات البدن ولكن أحدهما يكف عليها وهو يعتقد أنه يلزم أن يكف عليها والآخر وهو يعتقد أنه لا يلزم ذلك .

§ ٦ — نظرا الى أن أحدها ... القليل جدا من الناس — هذا هو الحرمان المفرط .

§ ٧ — لأحدهما رغبات وذيلة — هو عديم الاعتدال الذى يطالع أحيانا رغباته السيئة وأحيانا يقاوم .

§ ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا — تكرير جديد لما قيل عدة مرات في كل ما سلف .

## الباب العاشر

التدبير وعدم الاعتدال لا يجتمعان - صورة جديدة لعديم الاعتدال - عدم الاعتدال الطبيعي هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال .

§ ١ - لا يمكن أن يكون انسان واحدا مدبرا وعديم الاعتدال معا ، لأن الانسان المدبر كما يتنا آفا هو في آن واحد على أخلاق لا تعاب . § ٢ - ليكون المرء مدبرا حقا لا يلزم فقط أن يعلم ما ذا ينبغي فعله ، بل يلزم فوق ذلك أن يفعل ويطبق ما يعلم . ولكن عديم الاعتدال أبعد من أن يعمل بتدبير وان كان لا شيء يمنع من أن يكون المرء حافظا وعديم الاعتدال معا . وان ما يظهر بعض الناس بمظهر المدبرين وهم عديمو الاعتدال هو أن الحلق لا يختلف عن التدبير إلا من الوجهة التي أوصفتها في دراساتها السابقة حيث أبنا أنهما إذا اقتربا من جهة الذكاء والتفكير فانهما أخلاقيا مختلفان بالأسباب الداعية لأحدهما والآخر . § ٣ - كذلك عديم الاعتدال لا يمكن أن يعتبر كرجل يعلم بالضبط ويرى بجلاء ما ذا يفعل . بل أولى به أن يكون كمن هو غائم أو أخذ منه التنبؤ مأخذه . إنه يفعل على التحقيق بالإرادة لأنه يعلم بقدر ما ماذا يفعل ولماذا يفعله ومع ذلك فليس كائنا فاسدا لأن إرادته

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أوديم ك ٦ ب ١٠

§ ١ - مدبرا وعديم الاعتدال - مستطه تب عنها في ب ١ ف ٧

- كما يتنا آفا - ك ٦ ب ٤ ف ٧

§ ٢ - في دراساتها السابقة - ك ٦ ب ١٠ ف ٩

§ ٣ - كذلك عديم الاعتدال لا يمكن - هذه الصورة الجديدة من عديم الاعتدال لا تكاد تحصل شيئا جديدا غير ما قبل فها سبق - على أن من بعض الضالعين عالم يرسمه أرسطو بعد .



محدودة . وبالتيجة يلزم أن يقال عليه إنه رذيل بالنصف وإنه ليس على الإطلاق مجرماً وظالماً مادام أنه لا يسعى في خدمة أحد . وفي الواقع أن من بين عديبي الاعتدال في المراتب الدقيقة المختلفة من لا قوة له بالتصميم على المقاصد التي أزمعها ومنهم من هو سوداوى بحيث يكون على خلق متردد معه لا يعتم على أى قصد . وفي الحقيقة عديم الاعتدال يكاد يشبه مملكة فيها يسرّ ما يلزم منه من الأوامر ولها شرائع شريفة غير أنها لا تطبق منها شيئاً على حد الكلمة الظرفية التي قالها أنكساندريد .

”كذلك تريد المملكة التي قلما تفكر في القوانين“

أما الإنسان الرذيل حقاً فإنه على ضد ذلك يشبه المملكة التي تطبق قوانينها ولكنها قوانين بيضه .

§ ٤ — عدم الاعتدال والاعتدال يطلقان دائماً على الأعمال المجاوزة للمحدود التي يبقى فيها عادة أكثر الناس . فالمعتدل يحف على مدى أبعد من القوة التي لأكثر الناس في ضبط شهواتهم ، وغير المعتدل هو مقصر عن بلوغ هذه القوة . إن عدم اعتدال أخلاق السوداويين هو أسهل شفاء من عدم اعتدال تلك الأخلاق التي تريد طاعة العقل ولكنها لا تعرف أن تثبت على هذه الطاعة . ومن عديبي الاعتدال

— سوداوى بحيث يكون — رابع ما سلف آثر ب ٧ ف ٨ فإن أرسطو كان يظهر عليه أنه ينع السودانى في زمرة الطبايع الخاصة .

— لا تطبق منها شيئاً — ملاحظة جميلة محكمة .

— أنكساندريد — شاعر في زمن أرسطو يستشهد به عدة مرات في الكتاب الثالث من الخطابة

ب ١٠ و ١١ و ١٢

— الإنسان الرذيل حقاً — هنا هي القابض .

أولئك الذين لم يكونوه إلا بالعادة، يراون بأسهل من أولئك الذين يكونونه بواسطة المزاج لأن العادة أسهل تغييرا من الطبع . وهذا هو أيضا السبب في أن العادة صعبة الفقدان . لأنها تشبه الطبع كما كان يقول " ابيقينوس " .

« الذوق ياصدئق العزيز متى لبث زمانا طويلا جاز أن ينتهى بأن يكون طبعيا »  
§ ٥ — والخلاصة أننا قد وضعنا ماهو الاعتدال وعدم الاعتدال والحزم والرخاوة وأبنا ماهى نسب هذه الاستعدادات بعضها إلى الأخرى .

§ ٤ — " ابيقينوس " — هذا البيت وارد أيضا في الادب الى أويديم ك ٢ ب ٧ ف ٢ ، وفي فيدر ص ١٠٠ من ترجمة كوزان بسد أغلاطون " ابيقينوس " في جملة الفسفاثين . وهو مذكور أيضا في تفريلط سقراط ص ٦٩ وفي " فيدون " ص ١٩١

§ ٥ — والخلاصة — هذه الخلاصة تشتمل عل كل ما قيل في الكتاب السابع . وكان يظهر أن هذا الكتاب ينتهى أن ينتهى هنا .

### الباب الحادى عشر

يتم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يبيد معرفة طبيعة اللذة والألم - هل اللذة خير؟ وهل هي  
الخير الأجل؟ - أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة - في أنواع اللذة وأسبابها - بجواب على الاعتراضات  
المختلفة الواردة على اللذة - الحكم بين اللذات التي ليست لذات على الإطلاق والتي هي مصحوبة بمخيط  
من الألم .

§ ١ - متى أريد درس علم السياسة بطريقة فلسفية يجب درس طبيعة اللذة  
والألم درساً عميقاً لأن الفيلسوف السياسى هو الذى يبحث الخير الأعلى وهناك يمكننا  
بالانتباه الدائم أن نقول على كل شئ بوجه الإطلاق إنه حسن أو إنه قبيح .

- الباب الحادى عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١١  
§ ١ - متى أريد - هذا موضوع جديد يتنى هنا ويستمر الى آخر الكتاب . انه لا يتعلق بما سبقه  
ولا يتصل بما يتبعه . على ان أرسطو يدرس أيضاً بالتفصيل موضوع اللذة ويتم نظريتها في أول الكتاب  
العاشر . وعلى هذا فقد رأى بعض العلماء من المحتمل أن تكون هذه المناقشة التي تملأ ثلاثة أبواب هي  
نوعاً من المقدمة وليست داخلة فيما رسمه أرسطو لنفسه في الأدب الى نيقوماخوس . ولكن آخرون أن هذه  
الثلاثة الأبواب هي المؤلفات الخاصة باللغة التي تكلم عنها "ديوجين لايريس" في فهرسه ك ٥ ب ٢٢ و ٢٤  
ص ١١٦ من طبعة فيرمين ديديو . ينبغي أن يضاف الى ذلك أن نظام المناقشات في الأدب الكبير هو وجهه  
هنا وان نظرية اللذة تحيى بعد نظرية عدم الاعتدال . واني لا أقول شيئاً عن الأدب الى أويديم الذى  
يحصل هذا الكتاب السابع بنصه حرفاً بحرف . وان فكر نظرية اللذة في الكتابين السابع والعاشر هي من  
الأدلة القوية التي استند اليها فروش الناشر الأخير للأدب الى أويديم نسبة هذا الكتاب السابع والذى  
سبقه الى أويديم لا الى أرسطو . ويكون هذان الكتابان قد قلنا من "الأدب الى أويديم" الى "الأدب  
الى نيقوماخوس" . ولقد افترض هذا الفرض أيضاً "كاسيون" و"شليماتر" فيما يتعلق بالمناقشة  
الخاصة باللغة .

- علم السياسة - الذى يضمه أرسطو فوق علم الأخلاق راجع ما سبق ك ١ ب ١ ف ٩  
- الفيلسوف السياسى - إن المهمة التي ينوطها أرسطو بالسياسى أولى بها أن تكون منوطاً بالأخلاقي .

راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ٢

٢٤ - ومن جهة أخرى ليس أقل من ذلك ضرورة أن ندرس هذه الموضوعات الكبرى ما دمنا قد اعترفنا أن أسس الفضيلة والذيلة هي الذات والآلام . وهذا بالغ في الحق الى حد أنه في اللغة العادية تكاد لا تفصل السعادة عن اللذة البتة . ومن أجل هذا في اللغة اليونانية الكلمة التي تدل على السعادة تستق من الكلمة التي تدل على الفرح .

٢٥ - من بين الآراء المختلفة في هذه المسألة رأى بقرر أن اللذة لا يمكن البتة أن تكون خيرا لا في ذاتها ولا حتى بالواسطة وإن الخير واللذة ليستا شيئا واحدا أبدا . وآخرون يرون على ضد ذلك أنه يوجد بعض لذات يمكن أن تكون خيرات ولكن أكثر اللذات هي قبيحة . وأخيرا نظرية ثالثة تقرر أنه ولو أن جميع اللذات خيرات فإن اللذة مع ذلك لا يمكن أن تكون البتة هي الخير الأعلى .

٢٥ - وعلى العموم يمكن أن يقال على اللذة إنها ليست خيرا لأن كل لذة هي

٢٥ - قد اعترفنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ١١ ف ١

- ومن أجل هذا في اللغة اليونانية - اضطرت الى تفسير عبارة النص حتى يبين في لغتنا ( الفرنسية ) ما يريد أرسطو أن يقرره من التقرر ب . على أن الاشتقاق الذي يذكره نحكى ونفسه كالاشتقاق الذي جاء بها أفلاطون في " كراتيل " . ولقد أصاب " شليرمانر " في أن حكم على هذا الاشتقاق بأنه ليس جديرا بأرسطو . راجع مذكرته على مؤلفات أرسطو الاخلاقية ص ٣٣١ من مجموعة آثاره القسم الثالث الجزء الثالث .

٢٥ - رأى بقرر - هذا هو رأى المذهب الكلالي الذي اعتنقه بعد ذلك الرواقيون .

- بعض لذات يمكن أن تكون خيرات - يمكن تصوف نظرية أفلاطون في هذه النظرية كما في النظرية الآتية ، ولا شك في أن أرسطو استصغر أن يضع بجانب هذه الثلاثة المذاهب المذهب السيراتيني الذي أسسه " أرسيتيب " وضمه بعد ذلك " أبيقور " .

٢٥ - وعلى العموم يمكن أن يقال - هذا الاعتراض على اللذة هو ميثاق يقي بمعنى . اللذة مجرد ظاهرة عقلية وإضافية . وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون خيرا .

ظاهرة محسوسة تنمو لتصل الى حالة طبيعية ما وأنه لا تولد ولا ظاهرة تحصل إلا وهي ملائمة للغرض الذى الى جهته تميل . مثال ذلك أنه لا يمكن البتة أن تختلط عملية بناء البيت بالبيت نفسه . ومن جهة أخرى الانسان المعتدل والقنوع يتقن اللذات والانسان المدبر لا يطلب إلا فقدان الألم لا اللذة بالضبط . أضف الى ذلك أن اللذات تمنع التفكير والتدبر ويكون منها أعظم كلما كانت أشد حدة كلذات العشق ، ومن ذا الذى يمكنه فى الواقع أن يفكر فى شيء فى مثل هذه اللحظات . وفوق ذلك فانه ليس للذة فن ممكن فى حين أن كل خير هو نتيجة فن منظم . وآخراً فان الأطفال والحیوانات تطلب أيضاً اللذة . § هـ — قد يقال أيضاً إن ما يثبت جلياً أن جميع اللذات ليست حسنة هو أن منها ما هو غمز : منها ما كل الناس يؤثمه بل منها ما هى ضارة بمن يتذوقها . وأكثر من لذة يمكن أن يسبب لنا أمراضاً .

§ ٦ — على ذلك إذن فاللذة ليست هى الخير الأعلى وليست غاية . إن هى إلا ظاهرة ومجرد تولد . تلك هى على التقريب جميع النظريات التى وضعت فى هذا الموضوع .

— ظاهرة محسوسة — أى تمانيا الكائنات الموصوفة بالحساسية .

— ومن جهة أخرى — اعتراض ثان .

— أضف الى ذلك أن اللذات — اعتراض ثالث .

— وفوق ذلك — اعتراض رابع .

وأخيراً — اعتراض خامس . وسيجيب أرسطو بوجه خاص على الاعتراض الأول .

§ هـ — قد يقال أيضاً — زدت هذه الكلمات لأبين أن أرسطو يستمر فى عرض الاعتراضات

وأنه إلى هنا لا يقول شيئاً من عنده .

§ ٦ — جميع النظريات — وجميع الاعتراضات على اللذة .

٧ § — غير أنه لا يتبع من ذلك أبداً أن اللذة لا يمكن أن تكون لهذه الأسباب لا خيراً ولا الخير الأعلى . وإليك البراهين على ذلك : بدأ نظراً الى أن الخير يمكن أن يحمل على معنيين مختلفين جداً وأنه يمكن أن يكون إما مطلقاً وإما نسبياً أى على نسبة ما فيتبع من ذلك أن طبيعة اللذة والكيف التي تنتجها وكذلك الحركة التي تحصلها والأسباب التي تسببها يجب أن تبدى فروقا ليست أقل منها عدداً . فمن اللذات التي يظهر أنها قيّمة بعضها قيّمة مطلقاً والأخرى ليست كذلك إلا بالنسبة لشخص فلان أو فلان في حين أنها مقبولة بالنسبة لفلان آخر . ومنها ما هي ليست مقبولة تماماً بالنسبة لفلان لكنها ليست كذلك إلا في الحين الفلاني ولمدة بعض لحظات قصيرة ولو أنها في ذاتها لا ينبغي أن تطلب . ومنها أيضاً لذات أخرى ليست في الحقيقة لذات وليست كذلك إلا في الظاهر . تلك هي جميع اللذات المصحوبة بال ألم والتي لا غاية لها إلا شفاء بعض الأوجاع كלذات المرضى مثلاً .

٨ § — يلزم زيادة على ذلك أن يميز في الخير — من جهة — العمل نفسه ، فعل

٧ § — غير أنه لا يتبع من ذلك أبداً — يظهر أن أرسطو يميز الى اللذة ويدفع عنها الهبات التي هو جئت بها .

— أقل منها عدداً — يبنى أن اللذة يمكن أن تكون مطلقة أو اضافية ولكن فوق ذلك يمكن أن تكون لها الصفات التي ستمد فيها على .

— لذات المرضى — الذين يتعاطون ويحتملون مع السرور الأدوية الأليمة التي تشفى أوجاعهم .

٨ § — يلزم زيادة على ذلك أن يميز — هذا التمييز مضبوط على ما به من دقة . فانه يمكن في الواقع فصل اللذة في ذاتها عن الاستعداد الذي يجعل الانسان يحسها . فإذا كان ما يحسها تدفعها هوساً حاجة كانت اللذة ليست خالصة ما دام أن الحاجة تستتبع معنى الألم . حتى أن طبيبا قد أعيد الى حاله العادية ولكن إذا كان قد أعيد إليها فلا بد من أنه كان قد خرج عنها . توجد لذات أخرى على سبيل ذلك خالصة ؛ وهي لذات التفكير حيث لا تتألم لها أية حاجة .

الخبر نفسه ومن الجهة الأخرى الاستعداد الذى يجعل الانسان يشعر به . إن اللذات التى تعيدنا الى حالتنا الطبيعية ليست لذات إلا بالواسطة ولو أنه قد قُور أن فعل اللذة الخاص يقتصِر فى الرغبات التى ينتجها استعدادٌ وطبعٌ نصفٌ متألمين . ومع ذلك فإن من اللذات ما فيه الألم والرغبة لا دخل لها . تلك هى مثلاً أفعال التفكير التأملى التى فيها طبعنا على الحقيقة لا يألم أى حاجة . والدليل على ذلك ان الإنسان لا يشعر باللذة عنها متى اكتفى الطبع بارواء غلته ومتى كان فى حال قراره . على هذا فمتى قر للطبع قراره المنتظم كانت اللذات التى نشعر بها لذات على الإطلاق . فمتى سَد حاجته يمكنه أن تتخذ كلذات الأشياء الأكثر تضاداً مع اللذة، وحينئذ مثلاً يذاق بلذّة الأشياء الأحض والأمر ما يكون ولو أنها مع ذلك ليست طيبة لا بطبعها ولا على الإطلاق فليست إذن أيضاً لذات حقيقة ما تجلبه لنا تلك الأشياء . لأن الروابط التى تربط الأشياء المقبولة بعضها ببعض هى أيضاً روابط اللذات التى تنتجها فى أنفسنا .

§ ٩ — وفوق ذلك فليس من الضروري البتة أن يوجد شيء أعلى من اللذة بهذا المعنى الذى به يقررون أحياناً أن العلة الغائية للأشياء أعلى من معلولاتها لأق

— ولو أنه قد قرر — هذا ليس موجوداً فى المتن . ولكن قد ظهر لى أنه ضرورى وإلا كانت هذه الفقرة غير معقولة ومتناقضة . يمكن الظن بأن أرسطو يقصد هنا تصد نظرية "غليب" من ٣٥٢ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان كما تبّه إليه "زبيل" . ولقد حيرت هذه الفقرة المفسرين . وهذه الأخطاء الصغيرة التى أدخلتها لصحيح المتن قصير الأمر جلياً وإن كان ليس عتدى سَد يقول هذه الأخطاء .

— لا يألم أية حاجة — ربما كان هذا غير صحيح . إن تطلع العقل الذى يحمله على الدرس والتأمل يمكن هو أيضاً أن يمتد حاجة . وهذه هى فكرة أرسطو نفسه ، فى يظهر ، فى أوّل ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) — على الإطلاق — يظهر أن هذا يقرّر الصحيح الذى أدخله على المتن أمّا .

§ ٩ — بهذا المعنى الذى به يقررون — انتقاد جديد لنظرية غليب من ٤٢٦ و ٤٢٩ وما بعدها .

كل اللذات ليست تولدات . بل كلها ليست مقترنة بتولد غير أنها بالأولى فصل  
وعاية معا . فانها لم تقع بسبب ما يقع حولنا من الأشياء بل بسبب كيفية استعمالنا  
لتلك الأشياء . على أن الغاية ليست بالنسبة لكل اللذات شيئا مغايرا للذات نفسها .  
إن الغاية مغايرة فقط في اللذات التي لا تصلح إلا لتكامل الطبع . § ١٠ - على هذا  
إذن قد أخطأ من يزعم أن اللذة هي تولد محسوس ونتيجة لبعض الظواهر التي  
يمكن لحواسنا أن نشعر بها بل يلزم أن يقال بالأولى إن اللذة هي فعل كيف مطابق  
للطبع وعوضا من تسميتها حساسة يحسن أن تسمى تولدا لا يوقه عائق . وإذا  
كانت اللذة يظهر لنا أنها ضرب من التولد فذلك لأنها طيبة بالمعنى الخاص وقد  
نحسب أن ما يصدر عن شيء من الفعل هو تولد ولكنه شيء آخر .

§ ١١ - ولكن التقرير بأن اللذات قيحة لأن منها في الحقيقة ما يمكن أن  
يسمى الصعبة فذلك على الإطلاق كما لو ادعى أن بعض الأشياء الحسنة بالنسبة  
للصعبة هي قيحة بالنسبة لكسب المال . لا شك في أن اللذات والأدوية هي بهذا

---

- كل اللذات ليست تولدات - تكون فكرة أرسطو أشد وضوحا إذا كان يذكر على الخصوص لذات

معية .

§ ١٠ - قد أخطأ من يزعم - إنها أيضا نظرية فيليب التي ينحى عليها أرسطو . راجع الفقرات التي

ذكرتها من فيليب .

- نتيجة لبعض الظواهر - هذا تفسير للكلمة السابقة . على أني لا أعلن أن عبارة "تولد محسوس" التي

يستخدمها أرسطو موجودة بالنص في أفلاطون .

- ولكنه شيء آخر - كان على أرسطو أن يبين ما هو هذا الشيء الآخر .



المعنى قبيحة أولاهما وأخرها، ولكن ليس معنى ذلك أنها تكونه على الحقيقة وفي الواقع ما دام أن التفكير نفسه والتأمل يمكن أن يضرا بالصحة أحيانا .

§ ١٢ - اللذة لا تضايق كذلك مجال العقل كما قد زُعم . وعلى العموم اللذة التي تأتي طبعاً من كل واحدة من خواصنا لا يمكن أن تكون عاقبة لواحدة أخرى منها . إنها ليست إلا اللذات الغريبة هي التي تضايقها وأما اللذات التي تتولد فيها من إجهاد العقل والدرس، وهيات أن تضرا ، فانها لا تريد على أن تجعلنا أكثر أهلية للتفكير والدرس وأحسن حالا فيهما .

§ ١٣ - على أن العقل يسلم كل التسليم بأنه لا يمكن أن يكون هناك فن للذة . كذلك لا يوجد أيضا فن لأي فعل آخر وإنما الفن ينطبق فقط على القوة، على الملكية التي تؤهلنا إلى فعل شيء ما . وهذا لا يمنع من أن بعض الفنون، فن المطارة وفن الطبخ مثلا لا يظهر أنها موضوعة خصيصا بطلب اللذة .

§ ١١ - أنها تكونه على الحقيقة - هذا الاعتراض صحيح . إذ لا يستنتج من أن بعض اللذات قبيحة متى ساء تعامله أن جميع اللذات قبيحة . على أن اعتبار الصحة شيء غلب في هذه المسائل . وأن اللذة على وجه العموم تفيد الصحة أكثر من أن تضرها . وليكن مفهوما أن الأمر على الخصوص يصدده الصحة البدن .

§ ١٢ - كما قد زعم - راجع "فيليب" في القطع التي أشرت إليها آنفا . وراجع أيضا فيما سبق ف ٤ هذا الاعتراض الذي ذكره أرسطو كواحد من الاعتراضات التي ينرى تخفيفها والتي هو يفسدها في هذه الفقرة .

- اللذات الغريبة - أو المرفقة إن لم تكن غريبة .

- وهيات أن تضرا - قال أرسطو آنفا في هذا الموضع إن هذه اللذات قبيحة يمكن أحيانا أن تضر الصحة وهذا لا يمنع من أن هذه اللذات متى استعملت بالقدر اللازم تحرى العقل ولا تضغه .

§ ١٢ - الملكية التي تؤهلنا - هذا تفسير للكلمة السابقة .

§ ١٤ — أما عن الاعتراضات الأخرى الواردة على اللذة وهي أن الانسان القنوع يتقيا وأن الانسان المدبر لا يطلب إلا حياة خالية من الألم وأخيرا أن الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة ، كل هذه الاعتراضات لهاها حل واحد بعينه .  
يكفى أن يذكر ما قد قيل آنفا كيف أن اللذات هي حسنة على العموم وعلى الإطلاق وكيف أنه ليس كل اللذات كذلك . إذن تكون هذه الأخيرة على التحقيق هي التي يطلبها الأطفال والحيوانات . وإن فقدان الآلام المسببة عن هذه اللذات عينا هو ما يطلبه الانسان المدبر والحكيم أعنى أنه يفتر دائما من تلك اللذات التي يصحبها ضرورة الرغبة والألم أو بعبارة أخرى لذات البدن وأنه يحافى جميع إفراطات هذه اللذات التي فيها يستسلم الفاجر الى بفره . الرجل الحكيم والقنوع يتوق تلك اللذات الخطرة لأن له أيضا لذاته التي تستطيع الحكمة وحدها تذوقها .

§ ١٤ — أما عن الاعتراضات الأخرى — المذكورة فيما سبق في أول هذا الباب ف ٣

يمكن أن يرى أن هذا التفتيد للنظريات التي قامت ضد اللذة هو غامض وقلق كله . فان فليب كان يستأهل مناقشة أهدغورا من هذه وأجل بيانها . ولكن على العموم أرسطو يجيبه عرض أفكاره الخاصة أكثر مما يجيب في تفتيد آراء الاغيار . والخلاصة أنه بين أنه متميز للذة أكثر مما ينبغي لتليذ أطلالون ولو أنه لم يذهب الى حد اعتبارها انخير الأعلى .

## الباب الثاني عشر

آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختلطان عند بعضهم بالشرا والخير - خطأ "إسييزف" - العلاقات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة هي التوافق بين جميع ملكاتنا والفاعلية هي ذاتها لذة حقيقية .

§ ١ - ومع ذلك فاني أسلم مع جميع الناس بأن الألم هو شرا يلزم اجتنابه، فتارة يكون شرا مطلقا وتارة لا يكون إلا شرا نسبيا باعتبار أنه عقبة لنا في بعض الأشياء . وإن ضده ما يجب اجتنابه من حيث إنه محل للاجتناب وإنه شرا إنما هو الخير . فيلزم إذن بالضرورة أن تكون اللذة خيرا من نوع ما . ولكن حل هذه النظرية ليس هو الحل الذي كان يعطيه "إسييزف" إذ كان يزعم أنه ما دام الحد الأكبر هو في آن واحد ضده الأصغر وضده المساوي فيكون الأمر كذلك في اللذة التي لما ضدان الألم ثم ما ليس ألما ولا لذة لأنه لا شك في أن إسييزف لا يذهب إلى حد القول بأن اللذة ضرب من الألم . § ٢ - ولكن من الممكن جدًا أن توجد لذة ما تكون هي الخير الأعلى ولو أنه يوجد أكثر من لذة واحدة يكون قبيحا كما أنه يمكن أن يوجد كذلك

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب إلى أويديم ك ٩ ب ١٢  
§ ١ - من نوع ما - قيد مفيد جدًا للقاعدة مانع من اتحاد مذهب أرسطو بالمذاهب السيئة التي تبته .

- إسييزف - هو ابن أخت أطلاطون وعظيفته .  
- ضرب من الألم - يظهر أن إسييزف قد ذهب إلى هذا الحد . وعلى ذلك يضع بينهما عدم التأثير أي ما ليس خيرا ولا شرا . ثم يضع في الطرفين كفتين الألم من جهة واللذة من الجهة الأخرى .  
§ ٢ - لذة ما تكون هي الخير الأعلى - وعلى هذا المعنى إذن تكون اللذة هي الخير الأعلى . وذلك ما لم يسلم به أرسطو بادئ الأمر على ما يظهر . وهذه الفقرة إحدى الفقرات التي يستند إليها في نسبة هذا الكتاب السابع إلى أويديم وقيل نسبة من أرسطو . راجع الأدب إلى أويديم طبعه فرنس ص ١٨٩

علم يكون علما أعلى ولو كانت بعض العلوم قيما . بل ربما أنه نظرا إلى أن كل واحدة من ملكاتنا تنمو من غير موانع يجب أن تكون السعادة بالضرورة هي فعل جميع الملكات مجتمعة أو على الأقل فعل واحدة منها وأن تكون هذه التفاعلية أرغب الخيرات لدى الإنسان ما دام أنه لا شيء يضابق هذه التفاعلية أو يقفها . وهذه هي بالضبط اللذة والتبع فإن لذة ما يمكن أن تكون الخير الأعلى إذا كانت هي اللذة المطلقة ولو أن كثيرا من اللذات مع ذلك هو قبيح . § ٣ - وهذا هو ما يحصل كل الناس يعتقدون أن الحياة السعيدة هي حياة اللذة ويخطئون دائما اللذة بالسعادة . أعترف بأن هذا ليس بلا حق . فانه لا يوجد البتة أى فعل يكون تاما ما دام أنه يصادف عاقبا . ولكن السعادة هي شيء تام لذلك ترى كيف أن الإنسان، ليكون حقيقة سعيدا، في حاجة إلى خيرات البدن والخيرات الخارجية بل وخيرات البخت حتى في كل ذلك لا يأتي أى عائق يقفه . § ٤ - ولكن الذهاب إلى حد الزعم بأن رجلا مطروحا على العجلة أو رجلا دهمته أدهى المصائب هو مع ذلك سعيد بشرط أن يكون فاضلا فنلك في الحق، سواء أعلم أم جهل، تأييد لرأى ليس له أدنى معنى . § ٥ - ومن جهة أخرى لا ينتج البتة من أنه ضرورى للسعادة إضافة خيرات أخرى الى خيرات الثروة

§ ٢ - كل الناس - أى الرومان دون القول المستترة حقا والتي لما اضطلح هذه المسائل الكبرى الدقيقة .

- والخيرات الخارجية - يمكن أن تراجع هذه النظرية في ك ١ ب ٨ ف ١٠ من هذا المؤلف .
- § ٤ - ولكن الذهاب إلى حد الزعم - لا يمين أرسطو بالضبط إلى من يوجه هذا - ولكنى أخذه يشير إلى غريغاس أطلالون ص ٢٥٩ و ٢٨٦ من ترجمة كوزان .
- رأى ليس له أدنى معنى - هذا تهديد للرواية سابق على وجودها .

أنه يلزم كما يفعل بعض الناس التخليط بين السعادة وبين الرغذ لأنه لا شيء من ذلك . فان رغدا مفرطا يصير هو نفسه عاتقا حقيقيا . بل ربما إذن لا يمكن أن يسمى بحق رغدا ويجب أن يكون حد الرغذ متعينا بواسطة علاقته مع السعادة . § ٦ — إذا كان كل الكائنات والحيوانات والناس يطلب اللذة فذلك يمكن أن يثبت أن اللذة هي بوجه ما الخير الأعلى .

”كلا . إن كلمة ترودها الشعوب كثيرا“ .

”لا تكون البتة مخالفة تماما للحق“ .

§ ٧ — غير أنه لما كانت الحالة الطبيعية والحالة الحسنى للكائنات المختلفة ليستا هما بينهما بالنسبة للجميع لا في الواقع ولا حتى في الظاهر ، نتج من هذا أن الجميع لا يطلبون إذن اللذة الواحدة بعينها ولو أن الجميع بلا استثناء مع ذلك يطلبون اللذة . بل ربما أيضا لا يطلبون بالضبط اللذة التي يظنونهم يطلبونها أو التي يعينونها عند الحاجة إذا طلب منهم أن يسموها بل ربما وهم مقودون طبعا بهذه الغريزة الإلهية التي هي فيهم أجمعين لا يزيدون على أن يطلبوا لذة عائلية . غير أن لذات البدن قد ورثت في اللغة العادية هذا الاسم العام لأنها هي في الغالب

§ ٥ — بين السعادة وبين الرغذ — تخريف غاية في الضبط ، وتقليل من الناس من يمرر في الحياة المنلية لأنه في الواقع من الصعوبة بمكان .

§ ٦ — والحيوانات — يجب الاعتراف بأن الاعتراض غير قاطع .

— بوجه ما — على ردف هذا التقيد لا تزال الفكرة غير محكمة . فان اتسقا يمكن أن يكون عاما .

— الخير الأعلى — كان ينبغي إذن أن يقال من باب أول : ”الخير الكل“ .

— كلا إن كلمة — هذان البتان هما ”لهيزرود“ الأعمال والأيام البيت ٧٦٣ طيبة فيرمين ديدو .

§ ٧ — إذا طلب منهم أن يسموها — زدت هذه الكلمات التي تنكل الفكرة وتعرضها .

— بهذه الغريزة الإلهية التي هي فيهم أجمعين — مبدأ خطير لم يصبر عنه أرسطو بهذا الاحكام إلا نادرا .

التي يتذوقها الناس والتي يمكن لم جميعا أن يأخذوا منها نصيبهم . ونظرا إلى أن تلك هي اللذات الوحيدة التي تعرف على وجه العموم فيخيل أنها هي وحدها الموجودة .

§ ٨ - وقد يرى بوضوح أيضا أنه إذا كانت اللذة والفعل الذي يحلبها ليا من الخيرات فلا يكون ممكنا أن الانسان السعيد يعيش بلذة . وفي الواقع كيف يمكن أن يحتاج إلى اللذة إذا كانت اللذة ليست خيرا ؟ لكن هل يمكن أن الانسان السعيد يعيش في الألم في آن واحد ؟ وإذا كان الألم ليس شرا ولا خيرا مادام أن اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر فلماذا يقبضه إنفس ؟ ينتج من هذا أن حياة الرجل الفاضل لا تعطى لذة أكثر من حياة رجل آخر إذا سُمَّ بأن الأعمال التي يباشرها لا تعطى هي أيضا شيئا من اللذة .

§ ٨ - ليا من الخيرات - في النظريات التي يتفقدنا أرسطو لم ينكر على وجه الإطلاق أن اللذة يمكن أن تكون خيرا . وقد قيل على منتهى ذلك إن من اللذات ما هي خيرات وهذه اللذات هي التي يمكن أن يتذوقها الانسان السعيد .

- في الألم - ما دام قد افترض أنه لا يمكن أن يقبل اللذة وإن اللذة ليست خيرا .
- اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر - هذا ما كان يلزم أن يقر بأدنى الأمر .
- إذا سلم - فرض غير مقبول مع ذلك .

### الباب الثالث عشر

في لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم إهدار لذات البدن على الإطلاق، ولكن يلزم حصرها في الحدود التي هي فيها ضرورية - علة الخطأ في اعتبار لذات البدن هي اللذات الوحيدة - في أناتوليا في الغالب من أحرانتا - الشباب - الأمزجة السوداء - طبع الإنسان الذي به حاجة للتغير - الله وحده في كماله لا يتغير أبدا - الشرير يجب التغير بلا انقطاع - خاصة نظرية اللذة .

§ ١ - فيما يتعلق بلذات البدن يلزم فحص ما هي يُجيب على الناس الذين يزعمون أن بعض اللذات شد ما يُرغب فيه، مثلا اللذات الشريفة، غير أن هذه ليست البتة لذات البدن ولا على العموم اللذات التي يطلبها الفاجر . § ٢ - ومن ثم كيف يمكن تقرير أن الآلام التي هي أضداد هذه اللذات شرور ؟ ألم يكن التحير بعدُ هو ضد الشر ؟ أم يلزم الاقتصاد على القول بأن اللذات الضرورية حسنة بهذا المعنى فقط : أن ما ليس خبيثا طيب ؟ أم يلزم أيضا القول إنها ليست طيبة إلا لغاية نقطة معينة ؟ الواقع أنه في جميع الاستعدادات الأخلاقية وفي جميع الحركات، حيث لا يمكن أن يوجد إفراط في التحير، يكون إفراط اللذة ممكنا . والافراط ممكن

- الباب الثالث عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب المي أويديم ك ٦ ب ١٣

§ ١ - يجاب على الناس - يمكن الفان بأن الأمر لا يزال يصعد "فيلب أغلاطون" .

§ ٢ - الآلام ... شرور - حتى انه اذا أنكر أن اللذة البدنية خير لم أيضا تقرير أن الألم البدني ليس شرا . هذه هي النتيجة المشككة التي يريد أرسطو أن يستخرجها والتي ربما لا يكون وصل في بيانها إلى حد الوضوح .

- اللذات الضرورية - هي اللذات التي تصعب قضاء الحاجات الطبيعية .

- إلا لغاية نقطة معينة - هذا هو الحقي .

في الخيرات البدنية فالزيلة على هذا الوجه تنحصر بالضبط في طلب الإفراط لافي قصر الطلب على اللذات الضرورية على الإطلاق . إن جميع الناس بلا استثناء يميلون لذة ما في أكل الأغذية وفي شرب الألبنة وفي مباشرة أعمال الحب ولكنهم جميعا لا يأخذون من هذه اللذات بالقدر الذي ينبغي . وبالنسبة للألم فالضد تماما . فانه لا يُجنب منه الإفراط فقط بل يُجنب على الإطلاق لأن الألم ليس ضد الإفراط في اللذة إلا أن يكون من الناس من يطلب إفراطات الألم كما يطلب آخرون إفراطات اللذة .

§ ٣ - ولكنه لا يكفي الوقوف على الحق بل يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ . فان هذه طريقة أيضا لتثبيت الاعتقاد في نفس المتقيد . ومتى رأى الانسان جليا لماذا أن شيئا أمكن أن يظهر لنا حقا من غير أن يكونه مع ذلك آتتد تمسكه بالحق الذي استكشفه . ذلك هو ما يميلنا على البحث في كيف يكون أن لذات البدن تظهر أرغب للنفس من كل اللذات الأخرى .

§ ٤ - السبب الأول هو أن خاصة اللذة هي في الألم وأنه غالبا في الألم المفرط يبحث الانسان كوسيلة للشفاء عن لذة ليست أقل إفراطا وهي على العموم ليست

- كما يطلب آخرون ... - تفسير نص المتن الذي هو موجز وغامض .

§ ٣ - يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ - مبدأ نافع كل النفع يمكن غالبا تطبيقه تطبيقا مفيدا . وإن المستفاد التي يعضها أرسطو في غاية الأهمية ولكن قد يمكن أن يرى أنه لم يحسن حلها .

§ ٤ - السبب الأول - هذا السبب الأول من نهاية الموضوع : فان الانسان يبحث عن لذات البدن لغير الألم المعنوي أو الحزن .



إلا لثة البدن . ولكن تلك أدوية شديدة والذي يعمل على تماطيلها بمحنة كبرى هو أنه يظهر من شأنها أنها تمحو الانفعالات المضادة . ليس من أجل هذا أن اللذة البدنية تظهر لنا ظهوراً أزيد بأنها خير . ولتأثيرها سببان كما قيل آتاهما : الأول هو أن أفعال اللذة مفهومة على هذا الوجه لا تكون إلا لطبع ساقط سواء أنتجت من فعل التركيب أم من المولد كلفات البيمة أم من العادة كلفات أهل الدعارة . والسبب الثاني هو أن الأدوية تنبئ دائماً عن حاجة يؤلم لها وأنه أحسن بالإنسان أن يكون من أن يصير . وهذه اللذات لا يكاد يكون لها عمل إلا متى طلب الذين ينوقونها أن يستردوا حالتهم الطبيعية . وعلى هذا فليست طيبة إلا بالواسطة . § هـ - وفوق ذلك فإن هذه اللذات بسبب حلتها نفسها لا يطلبها إلا أولئك الذين لا يعرفون أن يقدروا اللذات الأخرى ويمكن أن يقال إن الإنسان بهذا يبيّن نفسه سلفاً أظلم لآثره .

- أدوية شديدة - إذا كان الألم حاداً ازم التخلص منه لذات ليست أقل حدة . وإن الاضطراب الذي تسببه هو دائماً وضم .

- كما قيل آتاهما - رابع ماسلف ب ٢ ف ١ حيث هذه الفكرة مشار إليها لا موصحة بالنص .

- الأول ... الثاني - استطراد تضييع فيه الفكرة الأولى .

- أن يستردوا حالتهم الطبيعية - أى لكشف السوء الذى يضطرون فيه ويعودوا الى السكينة الى قدومها .

- فليست طيبة إلا بالواسطة - لأن الفرض منها إنما هو شفاء الألم .

§ هـ - وفوق ذلك - يعود أرسطو الى موضوعه ولكن هذا الدليل الثانى غامض . وليس فى الواقع حل ما يظهر إلا تكريراً . فإذا نحن أن لذات البدن هى أرغب اللذات لدى الإنسان فذلك لأن المرء أجبر من أن يقدّر إلا هى من بين اللذات الأخرى .

- أظلم لآثره - زدت الكلمة الأخيرة الى تكميل الفكرة . فان أرسطو يريد أن يقول إن لذات

البدن لا يمكن أن يفتح بها أولئك الذين يدعقونها .

ففى لم يكن لهذه اللذات نتائج وخيمة فلا عيب على امرئ في مباشرتها ، ولكن إذا صارت مضرة فمن الخطأ أن يُذهب بها الى هذا البعد . ويوضح ذلك أن أولئك الذين يسترسلون فيها ليس لهم ما يتمتعون به أنفسهم من اللذات غيرها . أما عن حالة الحيات هذه التي ليست لالذة ولا ألماً فانها تصير بالطبع عما قريب بالنسبة لأكثر الناس حالة ألم حقيقية . لأن الكائن الحى يتعب بلا انقطاع كما تثبته دراسة الطبع التي يتضح منها أنه حتى الحس البسيط للنظر والسمع هو تعب وأن المادة وحدها كما قد قيل هي التي تجعله عندنا محتملاً . § ٦ — إن نشوء البدن ونمائه طوال الشباب يضعنا في حالة قريبة من حالة الناس السكرى ومع ذلك فالشباب مملوء بالسعادة وباللذة . غير أن الناس الذين هم من طبع سوداوى بهم دائماً بسبب تركيبهم نفسه حاجة لا دوية التي تشفيهم . إن بنهم هو على الدوام تعرضه حدة تركيبهم لأنهم دائماً في هياج شديد . وبالنسبة لهم اللذة تطرد الألم سواء أكانت مضادة له مباشرة أم كانت أية لذة كيفما تكون بشرط أن تكون فقط لذة قوية وذلك هو ما يجعل الناس الذين هم من هذا المزاج يصيرون في الغالب بخارا وأرنالا .

§ ٧ — وعلى ضد ذلك اللذات التي ليست مصحوبة ببعض الألم لانتكون البتة مفرطة

— كما قد قيل — يكون من الصعب تعيين من توجه اليه هذه الاشارة المهمة .

§ ٦ — طوال الشباب — سبب آخر لكون المرء يتماثل لذات البدن بهذه الحدة . ولكن هذا الدليل الجدي ليس كذلك موضحاً كما ينبغي .

— غير أن الناس — اقتضاب يقطع إتمام الفكرة .

— تطرد الألم — هذا ، فيما يظهر ، تكراراً قد قيل آتياً في يده هذه المناقشة . على أن هذه الملاحظة حققة عميقة .

§ ٧ — وعلى ضد ذلك اللذات — يترك أرسطو الموضوع الذي أراد إيضاحه ويقتل الى آخر .

— لا تكون البتة مفرطة — لذات البدن مهما كانت مشوية يمكن أيضاً أن تكون متدلة .

وتلك هي لذات في الحقيقة ملائمة بنفس طبيعتها لا بالمرض . وأغنى باللذات المرضية تلك التي تتخذ كأدوية لبعض الآلام والسبب الوحيد في أنها تظهر لنا ملائمة هو أنها تشفينا بما تعطيه من النشاط للجزء الذي يبق صحيحا في تركيبنا . غير أن الأشياء الملائمة في الحقيقة بطبيعتها انخاص هي تلك التي تحدث فينا نشاط طبع يبق سليما تماما .

§ ٨ — إذا كان مع ذلك لا يوجد شيء في الدنيا يمكن أن يلد لنا دائما على السواء فذلك أن طبيعنا ليس بسيطا وأن فيه فوق ذلك عنصرا آخر يصيرنا بلا انقطاع قابلين للفناء، ومن أجل ذلك متى أتى أحد الجزئين فعلا ما، قبل بالنسبة للطبع الآخر الذي فينا إن هذا الفعل هو ضد الطبع . ومتى وجدت المساواة بين الاثنين فالفعل الذي تم لا يظهر لنا أنه مؤلم ولا ملائم . § ٩ — فإذا كان يوجد كائن طبعه بسيط تماما فالفعل عنه يكون دائما بالنسبة له ينبوع الأكل للذة . من أجل ذلك يتمتع الله أبديا بلذة واحدة ومطلقة لأن الفعل ليس في الحركة فقط بل هو أيضا في عدم القلة وفي عدم الحركة، واللذة هي أشد أيضا في السكون منها في الحركة . إذا كان التفسير — كما يقول الشاعر — له عند الإنسان محاسن مقطوعة النظير فليس

— بطبيعتها انخاص ... طبع — هذا التكرار هو في نص المتن .

§ ٨ — إذا كان مع ذلك — فكرة عميقة وهي نتيجة المذاهب الأفلاطونية حول طبع الإنسان وثأبته .

§ ٩ — فإذا كان يوجد — راجع الكتاب الثاني عشر من ما وراء الطبيعة ( الميتافيزيقا ) ب ٧ ص ٢٠٠ من ترجمة كوزان الطبعة الثانية .

— كما يقول الشاعر — هو أروفيدي . في اورست البيت ٢٣٤ طبعة فرمين ديدو . وحكم أروفيدي

هذا مكر في الأدب إلى أروفيدي ك ٧ ب ١ ف ٩

ذلك إلا نتيجة قص فينا . كما أن الانسان الشرير يجب التغير بلا انقطاع وطبعنا به حاجة إلى التغير لأنه ليس بسيطاً ولا صافياً .

§ ١٠ - انتهى هنا مما كنا أردنا أن نقوله على الاعتدال وعدم الاعتدال وعلى اللذة والألم . وبعد أن وضعنا طبع كل واحد من هذه الانفعالات وأبنا كيف أن بعضها خيرات وبعضها شرور لم يبق علينا بعد إلا أن نتكلم أيضاً على الصداقة .

- الشرير يجب التغير بلا انقطاع - ملاحظة محكمة . ذلك بأن الشرير ليس البتة في الخير بل هو مضطرب بلا انقطاع في الشر .

§ ١٠ - أتم هنا ... اللذة - ومع ذلك فإن أرسطو سيتم أيضاً مناقشات طويلة لنظرية اللذة . فان الكتاب المباشر ملو بها تقريباً . راجع أول ذلك الكتاب .

## الكتاب الثامن

### نظرية الصداقة

#### الباب الأول

في الصداقة - ميزاتها العامة - أنها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للفرد وأهميتها السياسية - الصداقة شريفة كما هي ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحلب - إيضاحات طبيعية - أوفيد وهرقليط وأقنيدل - لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحلب إلا في الانسان .

§ ١ - بغية كل ما أسلفنا إنما هي نظرية الصداقة لأن الصداقة هي ضرب من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائماً محفوفة بالفضيلة . وهي فوق ذلك إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات . وكما كان الانسان أكثر غنى وعن سلطانه وعظم جاهه شعر، على ما يظهر، بالحاجة الى أن يكون له أصدقاء حوله . فم يتفع المرء الرشد

- الباب الاول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أوفيد ك ٧ ب ١

§ ١ - الصداقة هي ضرب من الفضيلة - ليس في الامكان أن يتخذ المرء من الصداقة معنى أدنى ولا أحكم من هذا ويهذه المثابة الشريفة أننا أرسطو نظرية للصداقة في مؤلف علم الأخلاق . - محفوفة بالفضيلة - سيرى فيما سوف يبيىء أن الصداقة الحقة على رأى أرسطو هي المؤسسة على الفضيلة دون سواها .

- إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة - ذلك بأن لفظ الصداقة في اللغة الاغريقية له معنى أوسع بكثير من معناه في لغتنا (الفرنساوية) . فأنها تشمل ، كما سيرى بعد ، كل دائرة المحبات الانسانية ، من ابتداء العلاقات الاجتماعية البعيدة الى الشق . ينبغي ان يقرأ في "هيدر" الصحيفة الجميلة على المحبة عند اليونانيين في كتابه : أفكار على فلسفة التاريخ ج ٢ ص ٤٦٦ من الترجمة الفرنسية للسيو "كيتيت" .

في الواقع إذا لم يمكن أن يضاف اليه الافضل الذي يكون على الخصوص وعلى صورة ممدوحة على الذين يحبهم ؟ ثم كيف تقضى الخبيرات العظيمة وكيف تحفظ بدون أصدقاء يساعدونك على ذلك . وكلما كانت الثروة أعظم كانت أكثر تمرضا .

§ ٢ - كل الناس على وفاق في أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به في البؤس وفي الشدائد المختلفة الأنواع . فحينئذ نكون شبانا نطلب الى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها ، وحينئذ نصير شيوخا نطلب اليها عنايتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يحلب علينا كثيرا من أنواع الخور ، وأخيرا حينئذ نكون في كل قوتنا نتمتع عليها لنتم بها بهاء أعمالنا .

” رفيقان مقدامان متى سارا معا “

يكونان أحصف فكرة وأربى عملا .

§ ٣ - أضف الى هذا أن قانون الطبع يقضى بأن الحب يظهر أنه إحساس فطري في قلب الكائن الذي يلد نحو الكائن الذي ولده . وهذا الاحساس يوجد لابين الناس فقط بل يوجد أيضا في الطيور وفي أكثر الحيوانات التي يحب بعضها بعضا حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس .

وإننا للسدى ثناء لأولئك الذين يسمون ( فيلاتروب ) أو أصدقاء الناس . من ساح سياحات كبرى أمكن أن يرى كم يكون الانسان في كل مكان للانسان شخصا

§ ٢ - رفيقان مقدامان - هذا قول ” ديوبد “ تنكبا عن نفسه وعن ” أريس “ . الايالة

التشيد ١٠ البيت ٢٢٤

§ ٣ - ( فيلاتروب ) أو أصدقاء الناس - فسرت الكلمة اليونانية ولوانها شائعة لأبن المشابهة الاشتقاقية .

- من ساح سياحات كبرى - يعني أنه يذكر أن في زمن أرسطو كانت السياحات الطويلة نادرة كما كانت شائعة .

جذاباً وصديقاً . § ٤ — بل قد يمكن الذهاب الى حد القول بأن الصداقة هي رابطة للمالك وإن الشارعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه . إن وفاق الأهالي ليس عديم الشبه بالصداقة وإن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين استقراره قبل كل شيء كما تريد قبل كل شيء تقي الشقاق الذي هو أضر عدو للدنية . متى أحب الناس بعضهم بعضاً لم تعد حاجة الى العدل . غير أنهم مهما عللوا فانهم لاغنى لهم عن الصداقة، وإن أعدل ما وجد في الدنيا بلا جدال هو العدل الذي يستمد من العطف والمحبة . § ٥ — الصداقة ليست فقط ضرورة ولكنها فوق ذلك جميلة وشريفة . إننا نمدح أولئك الذين يحبون أصدقائهم لأن المحبة التي يوليها المرء أصدقائه يظهر لنا أنها إحساس من أجمل الإحساسات التي يشعر بها قلبنا . بل كثير من الناس يشبه عليهم لقب الرجل الفاضل بلقب الرجل المحب .

§ ٦ — لقد أثيرت مسائل شتى على الصداقة . فمنهم من زعموا أنها تقتصر في مشابهة ما وأن الكائنات التي تشابهه هي أصدقائه ومن ثم جاءت هذه الأمثال :

§ ٤ — رابطة المالك — هذا يألف تماماً مع المبدأ العظم الذي يرثه أرسطو في السياسة وهو أن الانسان كائن اجتماعي بطبعه . ولكن كلما تكلم أرسطو هنا على الصداقة وجب أن ينصرف قوله الى المحبة والرابطة التي بين سكان المدينة بعضهم مع بعض .  
— وفاق الأهالي — هو ضرب من الصداقة الاجتماعية .

— متى أحب الناس بعضهم بعضاً — تلك مذاهب عجيبة ظاهراً أنها تقدمت المسيحية وقد قلها أرسطو من تعاليم أساتذته . راجع السياسة ك ٢ ب ١٦ ص ٥٨ من ترجمة الطبعة الثانية . وكذلك ك ٢ ف ٨ ص ٦٣ . وراجع أيضاً مائدة أفلاطون ص ٢٨٨ من ترجمة كوزان والجمهورية ك ٣ ص ١٨٧ . § ٥ — بل كثير من الناس — لا أدري من يبنى أرسطو بهذه الاشارة . هل أن الفكرة لا يظهر أنها محكمة . § ٦ — فمنهم من زعموا — من المحتمل أن يكون المقصود هو أفلاطون فانه استشهد مرات عديدة بهذا المثل . في المائدة ص ٢٨٣ ترجمة كوزان وفي القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وفي "ليزيس" ص ٥٨

« الشبه يبنى الشبه وُزِّق بيني الزَّارِقِي » وكثير غيره في معناه . وفي رأى مضاد يقررون ضد ذلك أن الناس الأشياء يتنافرون بينهم كالخزافين حقا الذين يتبادلون البفضاء على الدوام . بل توجد نظريات ترمى إلى إثناء الصداقة أصلا أرفع وأقرب من الظواهر الطبيعية . وعلى هذا يقول لنا أوريغيد إن ” الأرض اليابسة تحب المطر والسماء المضيفة تحب متى امتلأت بالمطر أن تقع على الأرض “ . وهرقليط من ناحيته يزعم أن ” الشاذ أو المضاد هو وحده النافع وأن أجل النعم لا تخرج إلا من تضاد وفروق وأن كل ما في العالم متولد من التنافر “ . وآخرون يمكن أن يذكر من بينهم أفيندقل وهم من جهة نظر مضادة تماما يقررون ، كما كنا نقول الساعة ، إن الشبه يطلب الشبه .

٧٩ — فلنترك إلى ناحية ، من بين هذه المسائل المختلفة ، المسائل التي هي طبيعية محضة لأنها غريبة عن الموضوع الذي ندرسه هنا ولكننا نفحص جميع المسائل التي تتعلق مباشرة بالإنسان والتي تؤدي إلى إدراك حاله الخلقية وشهواته . فهناك مثلا

— كالخزافين حقا — إشارة إلى بيت هيزيود الذي استشهد به كثيرا . راجع الأعمال والأيام البيت ٢٥ من طبعة ” فيرمين ديدو “ .

— وعلى هذا يقول لنا أوريغيد — ولا ندري في أي مؤلفاته توجد هذه القطع . راجع طبعة فيرمين

ديدو ص ٨٢٦ من القطعة ٨٣٩

— هرقليط — أن شهادة أرسطو هي أقدم شهادة للذهب هرقليط هذا .

— أفيندقل — هرقليط وأوريغيد مستشهد بهما في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم

ك ٧ ب ١ كما هو مستشهد بهما هنا .

٧٩ — لأنها غريبة — وأنها تتعلق بعلم الطبيعة أرسطو ما وراء الطبيعة .

— مباشرة بالإنسان — ينبغي أن يذكر أن أرسطو منذ ابتداء هذا المؤلف أراد أن يتهج نهبها علميا

محضا . راجع فيما سلفه ك ١ ب ١ ف ٧



مسائل يمكننا مناقشتها : هل يمكن أن توجد الصداقة عند جميع الناس بلا استثناء؟ أم هل متى كان الناس أربدا لا يكونون غير أهل لتعاطي الصداقة ؟ ألا يوجد إلا نوع واحد من الصداقة ؟ أم يمكن أن يميز فيها عدة أنواع ؟ وصل رأينا أنه إذا قرر أن لا يوجد منها إلا نوع واحد يتغير من الأكثر إلى الأقل فإنه لا يستند إلى دليل متين ما دامت الأشياء نفسها التي من جنس مختلف هي أيضا قابلة للأكثر والأقل ولكن هذا موضوع قد عولج فيما سبق .

— عولج فيما سبق — رابع ك ٢ ب ٦ ف ٥ يظن المفسر الأغريقي "أسطراط" أو "أسباسيوس" أن أرسطو يريد أن يتكلم هنا عن المناقشات السابقة التي لا توجد بيد في الأدب إلى نيقوماخوس . ولكنه لا يمين بالضبط هذه المناقشات . وجائز أن يكون استنباد أرسطو هذا راجعا إلى مؤلفات أخرى غير علم الأخلاق .

## الباب الثاني

• في موضوع الصداقة - الخير والمنة والمنفعة هي الملل الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل حل الصداقة - في الذوق الذي يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - يكون اثنان صديقين بلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريده الآخر من الخير .

§ ١ - كل المسائل التي أتينا على وضعها سنستشيرنا عاجلا متى نحن عرفنا ما هو موضوع الصداقة انلخاص أى الموضوع الحقيقي بأن يجب • بديهى أن كل شىء لا يمكن أن يكون محبوبا فان الانسان لا يجب إلا الشىء القابل لأن يجب أى الخير أو الملائم أو النافع، ولكن لما كان النافع يكاد لا يكون إلا ما يحصل إما الخير وإما اللذة تتج من ذلك أن الطيب والملائم من جهة كونهما غرضين أخيرين يقصدهما المرء إذ يجب يمكن أن يعتبرا الشيئين الوحيدين اللذين إليهما يتجه الحب .

§ ٢ - ولكن هنا يحضر سؤال هو: هل الخير المطلق، الخير الحقيقي هو الذى يجب الناس ؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم ؟ فان هذين الأمرين في الواقع يمكن أن لا يكونا دائما متفقين . والسؤال بينه أيضا بالنسبة للملائم أى بالنسبة للذة • وفوق ذلك كل واحد منا يظهر أنه يجب ما هو خير له ويمكن أن يقال بصيغة مطلقة ،

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - الخير أو الملائم أو النافع - راجع ما سبق ك ٢ ب ٣ ف ٧ حيث هذا التفصيل .

- الطيب أو الملائم - أو عبارة أخرى الخير أو اللذة • وان حذف النافع أو المنفعة ربما لم يكن حقا • وان أوسط في كل نظريته على الصداقة يتكلم عن الثلاثة الحدود بدلا من أن يقتصر على اثنين .

§ ٢ - فان هذين الأمرين في الواقع - ذلك بأنهم يخطئون بين ما هو خير وبين المنفعة • الخير لا يتغير بل هو طيب على الاخلاق وطيب بالنسبة للشخص •

على ما يظهر مادام أن الخير هو الشيء القابل للحب ، الشيء الذي هو محبوب ،  
فكل واحد لا يجب إلا ما هو طيب لكل واحد ، وأزيد على هذا أن الانسان  
لا يجب حتى ما هو في الحقيقة طيب بالنسبة له بل يجب ما يظهر له أنه طيب .  
على أن هذا لا يرتب أى فرق جدى . وربما نقول مع الرضا إن الشيء القابل لأن  
يجب هو ذلك الذى يظهر لنا أنه طيب بالنسبة لنا .

§ ٣ - حيثئذ توجد ثلاثة أسباب تجعل الانسان يجب ، خير أنه لن يطلق البتة  
اسم الصداقة على الحب أو على التوق الذى يحده الانسان أحيانا نحو الأشياء غير  
الحية فن الجلى الواضح أنه لا يمكن أن يوجد فيها مقابل المحبة وكذلك لا يمكن أن يراد  
لها الخير . ألا يكون هنؤا أن يريد المرء الخير للنبيذ الذى يشربه مثلا ! كل ما يمكن  
أن يقال هو أن الانسان يرجو أن يبقى النبيذ جيدا حتى يستطيع شربه متى أراد .  
والأمر على الضد بالنسبة للصديق ، يقال إنه يلزم أن يراد له الخير لنفسه هو ليس  
غير . وتسمى عَطُوفَةً تلك القلوبُ التى تريد خير الغير على هذا النحو ولو لم تقابل  
بالمثل من ناحية ذلك الذى تحبه . إن العطف متى كان متبادلا يجب أن يعتبر  
كالصداقة . § ٤ - ولكن ألا يلزم أن يضاف الى هذا أن هذا العطف لأجل

- أن الخير هو الشيء القابل للحب - يظهر أن هذا يتبع من المبدأ المقرر فى أول هذا المؤلف وهو  
أن الانسان لا يحمل البتة إلا مقاصدا قصد الخير . راجع ما سبق ك ١ ب ١  
- أى فرق جدى - الحق يبد أرسطو . فانه يمكن دائما ، حتى عند الكلام على الخير البلىق ، أن  
يقال إن الانسان لا يطلب إلا ما يظهر له أنه طيب .

§ ٣ - حيثئذ توجد ثلاثة أسباب - مع أن أرسطو قد رتقا الساعة الى اثنين .  
- على الحب أو على التوق - أخفت الثلاث الكلمات الأخيرة توضيحا لكن وتفسيرا .  
- العطف متى كان متبادلا - هذا دكن ضرورى لوجود الصداقة الحقيقية .

أن يكون حقيقة من الصداقة لا يصبح أن يبقى مجهولا عند أولئك الذين هم موضوعه ؟  
 كذلك يقع غالبا أن يكون الإنسان عطوفا على أناس لم يكن قد رآهم أبدا ولكنه  
 يفرض أنهم طيبون أو أنه يمكن أن يكونوا لنا نافرين . وحينئذ فالإحساس في هذه  
 الحالة يكاد يكون كالأحساس الذي تجسده في حال ما اذا كان أحد هؤلاء التكرات  
 قد قابل ميلك إليه بمثله . فهناك إذن أناسا هم في الحقيقة عطف بعضهم على بعض .  
 ولكن كيف يمكن إعطاء مرتبة أصدقاء لأناس لا يعرفون ميولهم المتبادلة ؟ يلزم إذن  
 لأجل أن يكونوا أصدقاء حقا أن يكون لديهم بعضهم لبعض إحساسات العطف  
 وأن يريدوا الخير بعضهم لبعض وأن لا يجهلوا الخير الذي يتفاوضون إرادته لسبب  
 من الأسباب التي تكلنا عليها آنفا .

§ ٤ - لا يصح أن يبن مجهولا - ركن ثان ضروري أيضا .

### الباب الثالث

الصداقة ليس ثوب الأسباب التي أوجدتها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة - وعن الترمذي الأولين من الصداقة - الشيخ لا يكادون يحبون إلا للنفعة والفتيان إلا للذة - الصداقات الوتية للشباب - الصداقة بالفضيلة هي الأكل والأمن ولكنها الأندر - أنها لا تتكون إلا بائتمان ويجب أن تكون متساوية بين الطرفين .

أكرر أن أسباب المحبة على ثلاثة أنواع وبالنسبة لضروب الحب والصداقات التي تسببها يجب أن تختلف كذلك ، وعلى هذا يوجد ثلاثة أنواع من الصداقة تقابل في العدد الأسباب الثلاثة للحبة . وبالنسبة لكل واحدة منها يجب أن يوجد تبادل حب لا يبقى مستورا عن واحد ولا عن الآخر من أولئك الذين يحدونه . الناس المتعابون يريدون الخير بعضهم لبعض في نفس معنى السبب الذي به هم متعابون ، مثال ذلك الناس الذين يحب بعضهم بعضا للنفعة ، للفائدة التي بها يكون كل منهم للآخر ، فهم يتعابون لالذاتهم بالضبط ولكن من جهة أنهم يصيبون خيرا ما وكسبا ما من علاقاتهم المتبادلة . والأمور كذلك أيضا في حال أولئك الذين لا يتعابون إلا للذة . فإذا أحبوا الناس أولى الأخلاق السهلة أيضا فما ذلك بسبب خلق هؤلاء الناس نفسه بل لأجل اللذات التي يجلبها لهم هؤلاء الأشخاص ليس غير .

§ ٢ - وبالنسبة متى أحب الإنسان بالفائدة وللنفعة فانه لا يطلب في الحقيقة إلا غيره الشخصي ومتى أحب الإنسان بسبب اللذة فهو لا يبنى في الواقع إلا هذه

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٨ ب ٣ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣

§ ١ - أ - زدت هذه الكلمة لأين أن هنا تكرير لا يظهر على أرسلوا أن تم به .

- تبادل حب - كما قد قيل في الباب السابق .

اللذة نفسها . وعلى الوجهين فإنه لا يجب من يحبه من أجل ما هو في الواقع . بل هو يحبه لمجرد كونه نافعا وملائما . وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية وبالواسطة لأن الصديق يجب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التي يحبها أي كانت مع ذلك هذه الصفات ، بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التي يصيبها منه ، هنا خير يطمح فيه وهناك للذة ينبغي تنوُّقها .

§ ٣ - إن الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة لأن هؤلاء الذين يزعمون أنفسهم أصدقاء لا يلبثون طويلا مشابهي لأنفسهم . ومتى صار هؤلاء الأصدقاء لا نافعين ولا ملامين انقطع حبهم حالا . إن النافع أو المفيد لا ثابت له بل هو يتغير من لحظة الى أخرى على أتم وجه . وإذا انعدم السبب الذي صيرهم أصدقاء انعدمت الصداقة أيضا بسرعة مع العلة الوحيدة التي كانت كونها .

§ ٤ - الصداقة مفهومة على هذا النحو يظهر أنها توجد على الخصوص في الناس المستنين فإن الشيخوخة لا تطلب بعد ما هو ملائم بل تطلب ما هو نافع ليس غير .

§ ٢ - عرضة وبالواسطة - ليس في المتن الا صفة واحدة لا اثنتان .

§ ٣ - ان الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة - وهي الصداقات الشائعة عادة . ولكنها في الواقع ليست صداقات حقة بل هي بالأول روابط .

- المفيد لا ثابت له - ملاحظة محكمة اتخذت منذ أرسطو لحسن أدب المصنف أرفع علم الأخلاق المُرص على المصنف . وظاهر أن أرسطو يطلقه بآثا .

§ ٤ - الشيخوخة لا تطلب بعد - يلزم تقريب ما يقوله أرسطو هنا على الشيخوخة وعلى الشباب ، من حيث روابط الصداقة ، بالوجه التي رسمها من الستين في كتاب "الخطابة" ك ٢ ب ١٢ و ١٣ ولقد ترجم "ولسان" هذه القطع ترجمة عجبية في كتاب "ذكريات عصرية للتاريخ والآداب" ص ٣٩٣ راجع بمجلة

وهذا هو أيضا عيب هؤلاء الرجال الذين هم في كل قوة العمر وهؤلاء القتيان الذين هم قبل الأوان لا يقصدون إلا إلى منفعتهم الشخصية . إن الصديقين من هذا القبيل ليس من شأنهما عادة أن يعيشا معا . ذلك عليهما بعيد ، بل هما على ذلك لا يكونان ملائمين أحدهما للآخر ، لا يجدان أية حاجة للماشرة عدا المخططات التي فيها يرضى كلاهما منفعتهم . فهما لا يرضى كلاهما عن الآخر إلا بقدر ما يكون لهما من الأمل في أن يمتزج أجدهما إلى نفسه من الآخر فائدة ما . وفي هذا الصنف من العلاقات يمكن أيضا وضع الضيافة . § ٥ — اللذة وحدها يظهر أنها هي التي توحى صداقات القتيان فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة وإنهم يسعون على الخصوص إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التي هم فيها . ومع تقدم السنين تتغير اللذات وتصير غير ما كانت بالمرّة . لهذا يقعد الشبان علاقاتهم بناية السرعة وينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى . إن الصداقة تحل مع اللذة التي كانت ولتها . وإن تغير هذه اللذة سرعان ما يكون . إن القتيان مبالون للعشق ، والعشق في الأغلب لا يتولد إلا تحت سلطان الشهوة واللذة . من أجل ذلك تراهم يحبون بناية السرعة ويقطعون ما وصلوا من حبه بناية السرعة أيضا . إنهم يتغيرون في أذواقهم عشرين مرة في يوم واحد ولكن هذا لا يمنع من أنهم يريدون أن يقضوا كل الأيام مع من يحبونه ويعيشوا إلى الأبد لأنه هكذا تحصل الصداقة وهكذا تفهم في الشباب .

— وفي هذا الصنف من العلاقات — أخشى أن يكون أحد المفسرين غير الأدكياء قد حشر هذه العبارة

في المتن . فإن الضيافة لا محل لها هنا .

§ ٥ — فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة — راجع ” الخطابة “ ك ٢ ب ١٢ ص ١٣٨٩ طبة

برلين .

§ ٦ — الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار ، وإزيد أنهم أخيار بأنفسهم . أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقاً . أولئك بأنفسهم ، بطبعهم الخالص لا بالعرض ، يكونون على هذا الاستعداد السعيد . ومن ثم يسمى أن صداقة هذه القلوب الكريمة تبقى ما بقوا هم أنفسهم أخياراً وفضلاء . وإنذ فالفضيلة شيء متين باق . إن كلا الصديقين ستر على الإطلاق في ذاته وإنه خفي كذلك في حق صديقه لأن الأخيار هم في آن واحد وعلى الإطلاق أخيار وفوق ذلك نافعون بعضهم لبعض . ويمكن أن يزداد أيضاً أنهم ملائمون بعضهم لبعض وهذا يفهم بلا عناء . إذا كان الأخيار أرضاء على الإطلاق وإذا كانوا أيضاً ملائمين بعضهم البعض فذلك بأن الأفعال التي هي خاصة بنا والأفعال التي تشبه أفعالنا تسبب لنا دائماً لذة وأن أفعال الناس الفضلاء إما فاضلة أيضاً وإما على الأقل مشابهة بعضها لبعض . § ٧ — إن صداقة من هذا القبيل باقية ، كما يمكن أن يفهم بسهولة ، ما دام أنها مستوفية كل الشروط التي يجب أن توجد بين الأصدقاء الحقيقيين . على هذا فكل صداقة إنما تتكون بقصد مصلحة ما أو بقصد اللذة ، سواء على الإطلاق أم بالأقل بالنسبة للذي يُحب . وفوق ذلك فإنها لا تتكون إلا بشرط مشابهة ما . وإن هذه الظروف لتتوافر أيضاً في الحالة التي نعنيها هنا :

§ ٦ — الصداقة الكاملة — يعني أن هذه الصداقة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم .

— أعياراً بأنفسهم — لا فقط بالقائمة أو بالذلة التي يؤثرونها .

— لا بالعرض — التنبيه السابق يبيح .

— ملائمون بعضهم لبعض — من أجل ذلك كانت الصداقة الطويلة بين رجلين هي دائماً علامة على أن كليهما جدير حقاً .



في تلك الصداقة توجد المشابهة وتوجد سائر الشروط في آن واحد بمعنى أن كلا الصديقين خير على الإطلاق وفوق ذلك ملائم على الإطلاق . وحفظ فلا شيء في الدنيا أحب من هذا . إنما توجد الصداقة غالبا بين الأشخاص الذين هم على هذه الأهلية وهي فيهم أكل ما تكون . § ٨ — على أن من المفهوم بالبداية أن تكون الصداقات بمثل هذا النبل نادرة جدا لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدا . ولقد هذه العلاقات يلزم زيادة على ذلك الزمان والمادة . ولقد صدق المثل ، فان الناس لا يكادون يعرف بعضهم بعضا "قبل أن يأكلوا معا أمداد الملح" الذي يتكلم عنه . كذلك لا يمكن الصديقين أن يقبل كلامهما الا نرى لا يمكن أن يكونا صديقين قبل أن يظهر كلامهما بأنه حقيق بالمحبة وقيل أن يتقرر في نفسيهما الثقة المتبادلة . § ٩ — لا شك أن الناس يريدون بأمثال هذه الصداقات السريعة أن يكونوا أصدقاء ولكنهم لا يكونونهم ولن يكونوهم حقا إلا بشرط أن يكونوا أهلا للصداقة وأن يعلموا ذلك حق العلم من طرف ومن آخر . إن إرادتهم أن يكونوا أصدقاء يجوز أن تكون سريعة ولكن الصداقة لا تكون سريعة البتة . أما هي فانها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى التي بينها ، والفضل لجميع هذه الروابط في أن تصير الصداقة متساوية ومتشابهة من الجانبين . شرط يجب أيضا أن يتحقق بين الأصدقاء الحقيقيين .

§ ٧ — توجد الصداقة غالبا — مفهومة على معناها الحق .

§ ٨ — نادرة جدا — كاقضية ذاتها .

— الزمان والمادة — ملاحظة عملية تماما يتطلب على الناس نسيانها في الحياة حيث الروابط هي على العموم سريعة ونظيفة .

### الباب الرابع

المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى الا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تنقضى على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تدأمل في الحق اسم الصداقة - انها وحدها تقاوم التزيم - أما الآخران فليستا صداقتين إلا لأنها فتاهان ذلك من بعض الوجوه .

§ ١ - الصداقة التي تتكون باللذة لها شبه بعض الشيء بالصداقة الكاملة لأن الأختيار يسكن بعضهم الى بعض، بل يمكن أن يقال إن الصداقة التي تتكون نظرا لفائدة أو منفعة ليست غير ذات نسبة الى الصداقة بالفضيلة ما دام الأختيار بعضهم لبعض نافعا . إن ما يمكن على الخصوص أن يبقى الصداقات المؤسسة على اللذة والمنفعة هو ترتيب المساواة التامة بين الواحد والآخر من الصديقين بالنسبة للذة مثلا . ولكن الارتباط لا يتأكد بهذا السبب فقط بل يتأكد بأن الشخصين يستمدان هذه المساواة التي تقر بهما من مصدر واحد، كما يقع ذلك بين من كانا كلاهما من بيئة واحدة، كما بين العاشق ومعشوقه لأن اللذين يتحبا بان بهذا العنوان الأخير ليس لهما هما الاثنان اللذان عينها ما دام يلذ لأحدهما أن يحب وللآخر أن يقبل صنوف الالتفات والتعهد من عاشقه . ومتى انقضت من الجمال تنقضى الصداقة

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - يسكن بعضهم الى بعض - بفضيلتهم ذاتها وبالإحترام المتبادل الذي يشره كل منهم نحو الآخر. أما في علاقات اللذة التي يتكلم عنها أرسطو فإما سئل فإن الأصدقاء لا يرضى بعضهم بعضا إلا برذايلهم .

- من يبتع صالحة - يمكن أن يزداد على ذلك "أهل أخلاق صالحة" كما يشبه ما سئل .

- بين العاشق ومعشوقه - هذه العلاقات الكريمة ما كان لها أن توجد في نظرية الصداقة . ولكن أرسطو يجري في مجرى آراء زمانه . ولا يتأخر عن أن يضي باللائمة على هذه الشذافات .

- متى انقضت من الجمال ... - يعني أن يراجع في "فيدراطلون" ص ٧١ من ترجمة كوزان تفاصيل مشاهدة هذه تماما . وأظن أن أرسطو كان يتذكرها عنه ما كتب هذه الفقرة .

أحيانا فهذا لم يتبق له لنة في رؤية صديقه القديم وذلك لم يتبق له لنة في قبول التفاته .  
وكثير مع ذلك يتقون مرتطين أيضا متى توافقت العادة إذا اكتسبوا في هذه العشرة  
الطويلة ميلا متبادلا بالنسبة لأخلاقهما . § ٢ — أما أولئك الذين لا يتقنون تبادل  
اللذات في علاقاتهم الترامية بل لا يريدون فيها إلا الفائدة فانهم مما أقل صداقة  
ولا يتقنون كذلك إلا وقتا أقل . ان الذين ليسوا أصدقاء إلا بحض المنفعة نقطع  
صداقتهم باعطاء المنفعة ذاتها التي كانت قد قربت بينهم . إنهما لم يكونا حقا صديقين  
أحدهما للآخر . إنهما لم يكونا إلا صديقى الربح الذى كانا يصيبيانه .

§ ٣ — على هذا إذن فاللنة والمنفعة يمكن أن تسببا الصداقة بين الأشرار كما  
يمكن أيضا أن تربط الأخيار برابطة الصداقة مع الأراذل وتصبّر أولئك الذين ليسوا  
من هؤلاء ولا هؤلاء أصدقاء الأولين أو للآخرين بلا تمييز . إن ما ليس أقل  
وضوحا هو أن الأخيار هم وحدهم الذين يصيرون أصدقاء لأجل أصدقائهم أنفسهم .  
لأن الأشرار لا يحتاجون بينهم إلا أن يحدوا في ذلك ربما ما .

§ ٤ — أكثر من هذا أن صداقة الأخيار وحدها هي الموصومة من تطرق النجاسة  
لأنه لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزامم أى شخص ضد انسان قد اختبر زمنا

§ ٣ — تبصلا الأشرار — مع التبريد الذى ذكرهما أرسطو آقا . والواقع أن هؤلاء ليسوا أصدقاء بل هم  
بالساعة مقربون برابطة كثيرة البقاء أو قليلة . راجع ما سبق .

— ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء — معنى أولئك الذين هم ليسوا على التحقيق أعيارا ولا على التحقيق أراذل  
بل هم في تلك الحال الاخلاقية المجهمة التى هي عادة شائعة .

§ ٤ — الموصومة من تطرق النجاسة — هذه إحدى الصفات الأساسية للصداقة الحقة . أما الصداقات  
الآخرى فانها هيمنة للتقارير الزائفة والتم الكاذبة .

طويلا . إن تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض . إنها لم يتو بخاطرها البتة أن يسيء بعضها إلى بعض وإن لها كل انحلال العميقة المددحة التي توجد في الصداقة الحقة في حين أنه لا شيء يمنع من أن تصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الاصابات الوخيمة .

§ ٥ - نظرا الى أنه في اللغة العامة يسمى أصدقاء حتى أولئك الذين لم يكونوا كذلك إلا بالمنفعة كشأن المالك التي لم تكن محالفاتها الحربية لتعقد البتة إلا نظرا لمنفعة المتعاقدين . وما دام أنه يسمى أيضا أصدقاء أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا من أجل اللذة كما يتحاب الأطفال ، فربما كان يلزمنا نحن أيضا أن نطلق اسم أصدقاء على أولئك الذين لا يحب بعضهم بعضا إلا بهذه الأسباب . ولكن علينا حينئذ أن ننفي بالتمييز عدّة أنواع للصداقة . فالصداقة الأولى والحقة هي على رأينا صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يحب بعضهم بعضا من حيث كونهم أخيارا وفضلاء . والصداقات الأخرى ليست صداقات إلا بالمشابهة لتلك . إن الذين هم أصدقاء بهذه الأسباب المنحطة هم دائما يصيرون كذلك تحت تأثير شيء من الحسن أيضا وشيء من الشبه بينهم يقربهم بعضهم لبعض . لأن اللذة هي خير في أعين أولئك الذين يحبون أن يسعوا إليها . § ٦ - ولكن إذا كانت هذه الصداقات بالمنفعة

§ ٥ - نظرا الى أنه في اللغة العامة - يرى أن أرسلوم قبوله اللهجة العامة يدينها ولا يشر بها .  
فليس لديه كما لدى العقل إلا نوع واحد من الصداقة وهي الصداقة المؤسسة على الاحترام وعلى الفضيلة .  
- أن ننفي بالتمييز - هذا هو ما صنع أرسلونيا مر وهو الآن يتكلم كما لو كان هذا التمييز لم يقرر بعد .  
ويحتفظ بوجود ضرب من التشويش والتخليط في المتن . ويظهر أن هذه النقطة كان يجب أن تكون في محو ابتداء هذا الباب .

وبالذلة لا تربط القلوب بالمرءة الوثقى فمن النادر كذلك أن توجد معا في الأشخاص  
أعيانهم لأن في الواقع أمور المصادفة والعرض لا تجتمع البتة بعضها مع بعض إلا على  
درجة عظيمة من النقص .

٧ § — أما وقد قسمت الصداقة إلى الأنواع التي أتينا على بيانها فيبق أن  
الأشرار يصيرون أصدقاء بالمنفعة أو بالذلة لأنه ليس بينهم إلا وجوه الشبه هذه .  
والأخيار على الضد يصيرون أصدقاء لأجل أنفسهم أعني من جهة كونهم أخيارا .  
فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء باطلاق اللفظ والآخرون لا يكونونهم إلا بالواسطة  
ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين .

٦ § — إلا على درجة عظيمة من النقص — لأن الذلة والمنفعة كلتاهما من التبر والانتقال على ما هي  
عليه الأخرى . راجع هذه الفكرة فيما مر ب ٣ ف ٣

٧ § — أصدقاء بالمنفعة أو بالذلة — هذا هو السبب في قولهم : إن الأشرار لا يمكن أن يكونوا  
أصدقاء وإنه لا دافعة حقيقية إلا بين الصالحين .

### الباب الخامس

يلزم للصدقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاقي والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بناية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصدقة - نتائج النية - الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديد هم قليلو الميل الى الصدقة - الخلطة في العيشة هي على الخصوص غرض الصدقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداوين عن خلطة العيشة - وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية .

§ ١ - كما أنه بالنسبة للفضيلة يلزم تقرير تمايز وكما أن من الناس من يسمون فضلاء لمجرد استعدادهم الأخلاق . ومنهم من يسمون كذلك لأنهم فضلاء في الفعل وفي الواقع ، كذلك الأمر بالنسبة للصدقة . فمن الناس من يتمتعون حالاً بلذة العيشة مع أصدقائهم بإسداء الخير لهم . ومنهم المفضلون عنهم إما بعرض كبر بفصلهم الناس وإما بتباعد الأمكنة لا يسلكون موقفاً كأصدقاء ولكنهم مع ذلك في استعداد لأن يأتوا أعمال الصدقة بناية الاخلاص . ذلك لأن في الواقع بعد الأماكن لا يذهب على الاخلاق بالصدقة . بل يذهب فقط بالمظهر أى بالفعل الحالى . ومع ذلك فمن الحق أن إذا كانت النية طويلة المدة جداً فيظهر أن من شأنها أن تنسى الصدقة ومن ذلك المثل :

” كثيراً ما أودى بالصدقة سكوت طويل “

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الادب الى أريديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - بالنسبة للفضيلة - ك ٢ ب ١

- فضلاء في الفعل وفي الواقع - بما يأتون من أعمال للفضيلة .

- سكوت طويل - هذا البيت ربما كان مقبولا من بعض شعراء المأساة ولكن لا يعرف

من هو .

٢٥ — على العموم الشيوخ والسوداويون يظهر أن ميلهم إلى الصداقة قليل لأن إحساس اللذة قل أن يكون له عليهم من سبيل . ولا أحد يسعى ليقضى أيامه مع واحد تقبل عليه أو لا يسره فإن الطبع الانساني على الخصوص ينفر مما يشق عليه ويبحث عما يرتاح إليه . § ٣ — أما الذين يعيشون بعضهم في وجوه بعض عند اللقاء ولكنهم لا يعيشون مما في العادة فأولى بهم أن يمدوا في زمرة الناس المرتبطين بعطف متبادل من أن يمدوا في الأصدقاء بالمنى الخاص . وإن أهم مميزات الأصدقاء هي العيشة المشتركة . فحتى كان المرء في السررغب في هذه العيشة المشتركة لما يصيبه فيها من المنفعة ومتى كان في السررغب فيها من أجل السعادة لقضاء أيامه مع الذين يحبهم ، ولا شيء أقل موافقة للأصدقاء من العزلة . غير أن الناس لا يستطيعون العيشة إلا على شريطة أن يعجب بعضهم بعضاً وأن يكونوا على التقريب متصدين في الأدواق اتحاداً يتم عادة بين الرفقاء الحقيقيين .

§ ٤ — حيثئذ الصداقة الفضلى هي صداقة الناس الفضلاء . لا نخشى من أن نكرر غالباً أن ذلك هو الخير المطلق وأن ذلك هو اللذة المطلقة اللذان هما في الحق خليقان بأن نحبهما وأن نسمى في تحصيلهما . لكن لما كان بالنسبة لكل امرئ ما يملكه هو الحقيقي بحبه ، فيما يظهر له ، كان الخير هو بالنسبة للخير ملائماً

٢٥ — والسوداويون — ربما كان مناه أيضاً "الناس أول الخلق الخفاء" .

٣ — هو البشة المشتركة — هذا شرط للصداقة الكاملة إن لم يكن للصداقة الحقة .

— بين الرفقاء الحقيقيين — يجب أن ينصرف هذا على الخصوص لرفقاء الطفولة والأحداث والمحب والواجبات .

§ ٤ — لا نخشى من أن نكرر غالباً — لقد كرر هذا أرسطو أكثر من مرة . ولكن هذا المبدأ من الأهمية بحيث لا بأس من تكريره .

بقدر ما هو طيب في حقه . § ٥ - إن الميل أو النوق يشبه أن يكون بالأولى إحساسا وقتيا وأما الصداقة فهي وضع ثابت . الميل أو النوق يمكن أن يقع أيضا على الأشياء غير الحية ، ولكن تبادل الصداقة ليس البتة إلا نتيجة تفضيل اختياري والتفضيل يقتضى دائما وضعا أخلاقيا ما . إذا أراد المرء خيرا بمن يحبه فذلك لأجلهم أعنى لا بسبب إحساس وقتي بل بوضع أخلاق يحتفظ به نحوهم ، وإنه يحبه صديقه فانما يجب خيره هو نفسه لأن الرجل الخير والفاضل متى صار صديقا لأحد فانه يصير خيرا لذلك الذي يحبه . إذن كلا الطرفين يجب خيره الشخصي ومع ذلك فالصديقان يتبادلان عوضا متساويا تماما سواء في نيتهما أم في نوع الخدمات المتبادلة لأن المساواة تسمى أيضا صداقة . وكل هذه الشرائط تتوافر على الخصوص في صداقة الأخيار .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة يقل حصولها غالبا عند الناس أولى الكآبة وعند الشيوخ فذلك لأنهم من طبع أصغر وأنهم يحدون لذة أقل في علاقات المشرة المتبادلة التي هي مع ذلك في آن واحد النتيجة والعللة الأصلية للصداقة . وهذا هو ما يجعل الشبان يصيرون أصدقاء بنائية السرعة في حين أن الشيوخ لا يصيرونهم . لا يمكن المرء أن

§ ٥ - الميل أو النوق - ليس في المتن إلا كلمة واحدة وقد اضطرت أن أضع الكلمة الأخرى بسبب ما ساقى على الأشياء غير الحية .

- تبادل الصداقة - قد تروفيما ص ب ٢ ف ٤ أن الصداقة الحقة تستدعى دائما ميلا متبادلا معروفا عند كلا الطرفين الذين يشتران بها .

- يجب خيره هو نفسه - من غير أن يدخل في علاقة الصديقين أثر ما .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة ... أولى الكآبة وعند الشيوخ - مسألة أشير إليها في أول الباب .

- يحدون لذة أقل - تكرر لما قد قيل آنفا .



يصير صديقا لأناس لا يرتاح معهم . وكذلك الحال بالنسبة للسوداويين ولكن هذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس عطف متبادل . إنهم يريدون الخير بعضهم لبعض ويرجعون بعضهم الى بعض عند الحاجة ولكنهم ليسوا على التحقيق أصدقاء لأنهم لا يعيشون معا ولا يسكن بعضهم لبعض وتلك شروط يظهر أنها على الخصوص ضرورة للصدقة .

- وهذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس - فانه يمكن أن يرجع إليهم أيضا ميل صادق حاد . ولكنهم لا يظهرونه إلا قليلا بسبب جفاف قلوبهم الذي هو أمر شائع في العادة عند هؤلاء .

## الباب السادس

الصداقة الحقة لا تنجبه إلا إلى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة بالذمة هي أقرب إلى الصداقة الحقة من الصداقة بالمنفعة . صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم يخلفون جدا - الصداقة الحقة نادرة عنهم - علامة التوعين المنحطين من الصداقة .

§ ١ - ليس ممكنا أن يكون المرء محبوبا من أناس كثيرين بصداقة كاملة . كذلك ليس ممكنا حب أناس كثيرين في آن واحد . الصداقة الحقة هي ضرب من الإفراط في نوعها . إنما هي ميل يتقلب على سائر الميول ولا يتجه بطبعه نفسه إلا إلى شخص واحد وليس من الهين أن أشخاصا عديدين يسحبون دفعة واحدة شخصا واحدا بعينه كما أن هذا ربما لا يكون حسنا . § ٢ - إنه ينبغي أيضا أن يجرب بعضهم بعضا وأن يكونوا على وفاق في الخلق وهذا هو دائما في غاية الصعوبة . ولكن يمكن أن يعجب المرء لفيقا من الأشخاص متى لم يكن الأمر إلا بصدد المنفعة . أو اللذة . لأنه يربط دائما كثير من الناس مستعدون لهذه العلاقات ، وما يتبادلون

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ . وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٢

وإن مسألة عدد الأصدقاء لم تعالج إلا هنا أما في المؤلفين الآخرين فأنها مشار إليها فقط وبغاية الإيجاز .

§ ١ - ليس ممكنا - إن تحديد عدد الأصدقاء ينبج بالضرورة من طبائع الأشياء ذاتها .

- كما أن هذا ربما لا يكون حسنا - فإن ميلا مقسما على هذا النحو يوشك أن يكون مضرًا إلى خطر أن يكون سطوحيًا .

§ ٢ - إنه ينبغي أيضا - إن الأدلة التي يقدمها أرسطو في غاية الحفاة وإنها لتجيب مشاهدة طويلة .

- المنفعة أو اللذة - يمكن أن يعجب المرء عدة أشخاص بشغفه وكفائه دون أن يكون مع ذلك صديقا لكل هؤلاء .

من المعروف على هذا النحو يمكن أن لا يلبث إلا لحظة . § ٣ — من هذين التوعين للصدقة الصدقة بالذمة هي أزيد شبيها بالصدقة الصحيحة متى كانت الظروف التي تولدها هي واحدة من جانب ومن آخر وأن يُسرَّ كلا الصديقين بالآخر أو أن يعجبهما لمو واحد . هذا هو الذي يوجد صدقات الشباب لأنه على الخصوص في هذه الصدقات يكون السخاء وكرم القلب . وعلى ضد ذلك الصدقة بالمنفعة لا تكاد تكون خليفة إلا بنفس التجار .

§ ٤ — لا حاجة بأولى الحظ إلى علاقات المنافع بل حاجتهم إلى علاقات الملاءمة وهذا هو ما يعملهم يريدون عادة أن يعيشوا مع بعض الأشخاص . نظرا إلى أن الناس لا يطيقون السامة إلا أقل ما يمكنهم وأنه لا أحد في الواقع يحتمل على الدوام حتى الأخير إذا كان الأخير شاقا عليه ترى أهل الثراء يتفنون أصدقاء ملائمين . ربما كان خيرا لهم أن يطلبوا في أصدقائهم الفضيلة إلى جانب الملاءمة لأنهم بذلك يكونون قد جمعوا كل ما يلزم للأصدقاء الحقيقيين . § ٥ — على أنه متى كان المرء في مركز رفيع كان له عادة أصدقاء أكثر تنوعا فمنهم أصدقاء نافعون وآخرون أصدقاء ملائمون . ولما كان من النادر جدا أن يجمع الأشخاص أعيانهم بين هاتين الميزتين كان الناس المترون لا يكادون يتفنون الأصدقاء الملائمين الذين يكونون في آن واحد موصوفين

§ ٣ — من هذين التوعين للصدقة — هذا استطراد قليل القائمة وليس إلا تكريرا لما قد مر .

— بنفس التجار — لأن هذه الصدقة ليست في الواقع إلا ضربا من التجارة بحيث فيها كل واحد على أن يرجح قدر ما يستطيع .

§ ٤ — إذا كان الأخير شاقا عليه — إذن لا يكون الأخير خيرا .

§ ٥ — أصدقاء أكثر تنوعا — ملاحظة محكمة يسهل التحقق منها في مجرى الحياة العادية .

بالفضيلة ولا الأصدقاء النافعين الذين يقومون فقط بالأمر الجبيلة العظيمة .  
واذ يذكرون في لذتهم لا يبنون إلا أناسا محبوبين هينين أو أناسا حذافا مستعدين دائما  
لتنفيذ ما يؤمرون به .

§ ٦ — ولكن هذه الكيوف كيوف التفكه والفضيلة قليلا ما تجتمع في شخص  
واحد . صدق ما قيل من أن الانسان الفاضل هو ملامم ونافع معا ولكن صديقا  
كاملا كهذا لا يرتبط البتة بانسان يفوقه بمركه إلا أن يكون هو أيضا يفوق المثوى  
بفضيلته . وإلا فهو لا يستر انحطاطه بمساواة نسبية . ولكن لا يوجد على الغالب  
أناس يصيرون أصدقاء في هذه الأوضاع .

§ ٧ — حيثذ فالصدقات التي تكلمنا عليها آنفا هي مؤسسة على المساواة . فان  
كلا الصديقين يؤدى إلى الآخر الخدمات ذاتها وإن كليهما يضمحل للآخر المقاصد بعينها  
أو على الأقل إنهما يتعاوضان مزية بأخرى . يتعاوضان مثلا اللذة بالمضعة . ولكنا  
اضطرونا الى أن نرين أيضا أن هاتين الصداقتين هما ناقصتان بالحقيقة وقليلتا البقاء .

§ ٦ — هذه الكيوف — تكرر لما قبل آنفا .

— إلا أن يكون هو أيضا يفوق — يظهر أن هذا التفاوت يمكن أن يبعد الرجل النقي عونا عن أن  
يغتر به . ولكن اذا كان القلب لم يفسد بالثرة فن الجائر أن فضيلة الواحد تعاضد ثروة الآخر . وإن الصداقة  
المضودة على رغم هذه العواقب لا تستحق إلا احتراماً متبادلاً من الطرفين وما أندر هذه الصداقة كما قرر ينج  
أرسطو .

§ ٧ — فالصدقات التي تكلمنا عليها آنفا — أى التوجين السفليين من الصداقة : صداقة اللذة وصداقة  
المضعة . يبرر أرسطو هنا من غير صلة بالموضوع الذى كان يظهر أنه قد تركه . ومن المحتمل أن فى المتن بعض  
التشوش . فآثر هذا الباب كله يظهر أنه ليس فى محله خصوصاً لأن أرسطو يرجع فى الباب التالى الى سلسلة  
المعانى التي قطعها طنرة .

ولما أن بهما مشابهة ومخالفة بينهما وبين شيء واحد بعينه اعنى الصداقة بالفضيلة فانهما يظهران على التناوب كلاهما بكونهما صداقة وبعدم كونهما صداقة، فبمشابهنهما بصداقة الفضيلة يظهر أنهما صداقتان حقيقتان . احدهما من حيث الملاممة والآخرى من حيث المنفعة، وتلك مزية مزدوجة توجد أيضا في صداقة الفضيلة . ولكن من جهة أخرى لما أن هذه الأخيرة لا تزعزعها النعمة وأنها باقية، في حين أن يتنكم الصداقتين المنحطتين سرعنا الزوال وأنهما مخالفتان في نقط أخرى كثيرة فيمكن أن يرى أنهما ليستا بعد صداقتين لما بينهما وبين الصداقة الحقة من فروق شتى .

---

### الباب السابع

في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأول الرقة : الأب والابن ، الزوج والوجة ، القاضى والأهالى -  
لأجل أن تولد الصداقة وتبين يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - علاقة الناس  
بالآلهة - مسألة دقيقة يثيرها هذا الاحبار .

§ ١ - هناك نوع آخر من الصداقة يتعلق بالرقة ذاتها التي لواحد من الشخصين  
الذين تربطهما ، مثال ذلك صداقة الوالد لولده وعلى العموم الأكبر سنا بالأصغر .  
وصداقة الزوج لزوجته وصداقة الرئيس أيا كان لمرؤوسه . كل هذه المحبات بينها  
فروق وليست هي عينها ، مثلا محبة الوالدين لأولادهم ومحبة الرؤساء لرعاياهم بل ليست  
محبة متماثلة محبة الأب لابنه ومحبة الابن لأبيه ولا محبة الزوج لزوجته ومحبة المرأة  
لبعلها . كل من هؤلاء له فضيلته الخاصة وله وظيفته ، ونظرا الى أن الأسباب التي  
تتيح حبهم هي مختلفة فحباتهم وصداقاتهم ليست أقل اختلافا . § ٢ - إنها ليست  
إذن إحساسات متماثلة تحصل من طرف ومن آخر بل قد لا يلزم البتة السعى في تحصيلها  
إذ يؤدى الأولاد الى والديهم ما يجب لمن أعطونا الحياة ، وإذ يؤدى والدون الى  
أولادهم ما يجب نحو الأولاد ، فالمحبة والصداقة هي بينهم على أتم ما يكون من المتانة .  
وهي كل ما يجب أن يكون . في كل أنواع المحبة التي يكون فيها لأحد الطرفين على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - صداقة الوالد لولده - قد احتفظت بلفظ الصداقة لأدل على آثار الأفكار الاخرية على  
" المحبة " . ولكن الأولى أن يقال الشق أو المحبة . ومع ذلك قد استعملت أكثر من مرة لفظ " المحبة " .  
§ ٢ - لمن أعطونا الحياة - يمكن أن يرى بهذه الفقرة وبكثير غيرها في أعلامون أن الإحساسات  
العائلية لم تكن مجهولة في الأزمان القديمة كما يريد أن يقره بعضهم .

آخر فضل ما يلزم أيضا أن يكون إحساس الحب متناسبا مع مركز من يحبه . على هذا مثلا فالرئيس يجب أن يكون محبوبا أشد مما هو محب . وكذلك بالنسبة للانسان الأكثر نفعا وبالنسبة لكل أولئك الذين لهم سلطة ما لأنه اذا كانت المحبة متناسبة مع أهلية كل واحد من الأشخاص فانها تصير ضريا من المساواة التي هي شرط أساسى للصدقة .

§ ٣ — ذلك بأن المساواة ليست البتة شيئا واحدا في أمر العدل وفي الصدقة . فان المساواة التي تحل المحل الأول فيما يتعلق بالعدل هي المساواة المتناسبة مع استحقاق الأشخاص . والثانية هي المساواة التي هي متناسبة مع الكم . والأمر على ضد ذلك في الصدقة فان الكمية هي التي تحل المحل الأول والاستحقاق لا يأتي إلا في المحل الثانى . § ٤ — وهذا هو ما يشاهد بلا عناء في الأحوال التي تكون فيها المسافة بين الأشخاص بعيدة جدًا من جهة الفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شيء آخر . فانهم بهذه المثابة تنقضى صداقتهم ولا يظنونهم بعد ذلك أهلا لأن يعقدوها . وهذا ظاهر على الأخص جدًا فيما يختص بالآلهة لأن لهم علوا غير متناه في كل نوع من أنواع الخير . ويمكن أن يشاهد أيضا شيء مشابه لهذا بالنسبة للولوك فان الانسان هو أنزل منهم في أمر الثروة الى حد أنه لا يستطيع حتى أن يريد أن يكون صديقهم ، كما أن الناس الذين ليس لهم مكانة لا يفكرون في امكان صديورتهم أصدقاء للرجال الأعليين والأحكيين .

§ ٣ — أمر العدل — راجع ما مر في ك ه ب ٥ ف ١

— فان الكمية — لا شك في أنه يقصد المحبة . وإلا فربما كان لفظ ” الكمية ” يجب أن يؤخذ على أوسع معانيه أي ما كان الشيء الذي تطبق عليه سواء أ كان هو القوة أم الثروة أم النبوغ الخ .  
§ ٤ — بالنسبة للولوك — يلزم أن يدرك أن أرسطو قد عاش زمانا طويلا غليظا لقيبيوس ولا سكتور .

§ ٥ - ربما لا يمكن وضع حد مضبوط في كل هذه الأحوال ولا ان يقال بالضبط النقطة التي فيها يمكن أيضا أن يكون الرجلان صديقين . حتى أنه من الممكن حذف كثير من الشروط التي ترتب الصداقة وأنها مع ذلك تبقى ، ولكن متى عظم البعد جئنا كالبعد بين الآلهة والانسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى . § ٦ - من أجل ذلك أمكن وضع هذه المسئلة مسئلة معرفة ما إذا كان الأصدقاء يتمتعون حقيقة لأصدقائهم أعظم الخيرات مثلا أن يصيروا آلهة . لأنه حينئذ تنقطع صداقتهم وإياهم حتى ولا ما إذا كانوا يستطيعون أن يتمتعوا لم أبدا خيرات ولو أن الأصدقاء يرغبون في خير من يحبونهم . ولكن إذا حق القول بأن الصديق يريد خير صديقه لأجل الصديق نفسه لزم أن يزداد أن هذا الصديق يجب أن يبقى في الحالة التي هو فيها فأنما يُمكن له أعظم الخيرات باعتبار أنه إنسان . بل ربما سوف لا يُمكن له كلها بلا استثناء ما دام أن كل واحد منا على العموم إنما يريد الخير لنفسه قبل كل شيء .

§ ٥ - كالبعد بين الآلهة والانسان - تكرر لما قبل آنفا .

§ ٦ - وضع هذه المسئلة - هذه النقطة كما يرى من الدقة بموضع وتكاد لا تتعلق بنظرية الصداقة .  
على أن أرسطوليس هو موضح هذه المسئلة بل لم يزد على أنه ذكرها .



### الباب الثامن

على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوباً على أن يكون محباً - ذاب الملقى - في العلة التي تجعل الناس  
يتبنون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأسمى - مبادلة المحبة هي على الخصوص متينة  
متى كانت متينة على الأهلوية الخاصة لكلا السديقين - العلاقة بين الناس غير المتساوين - سخرية المشاق  
- علاقات الأصدقاء - أنهم لا يميل أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون إلى الوسط القيم .

§ ١ - إن أكثر الناس، ويحركهم ضرب من الطمع، يظهر أنهم يؤثرون أن الغير  
يحبهم على أن يُحبوا هم أنفسهم . ومن أجل ذلك ترى الناس على العموم يحبون الملقين .  
فإن الملقى هو صديق لمن هو أرفع قدراً منه أو على الأقل يتصنع أن يكون نحوكم  
في حالة الخطاط ويتكلف أنه يجب أكثر من أنه محبوب . § ٢ - غير أنه متى  
كان الإنسان محبوباً يظهر أنه أقرب إلى أن يكون محترماً والاحترام هو ما يرغب فيه  
أكثر الناس . على أنه إذا كان الإنسان يبنى الاحترام إلى هذا القدر فذلك لا للاعتراف  
نفسه ولكن على الخصوص لتأنيبه غير المباشرة . العاى لا يفرح هكذا بأن يكون  
مرعى الجانب عند الناس الذين لهم قدر رفيع إلا من أجل الآمال التي تمنحها لإياها  
هذه الرعاية . يظن المرء أن سيحصل على ما يريد من أولئك الكبراء متى مسته

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - ويحركهم ضرب من الطمع - قد تكون الكلمة أقوى من مدلولها وإن كانت الفكرة محكمة .  
فإن هذا الطمع ليس في الحقيقة إلا الحب الناقى .

§ ٢ - والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس - إن رغبة الاحترام هي في ذاتها مشروطة وعدوة  
جداً . ولكنها على المعنى الذي يقصده هنا أرسطو حساب مدبر . ومن ثم يكون هذا الاحساس  
أقل شرفاً .

- من أجل الآمال - هذا هو ما يقسم الاحترام الذي يحق عادة الأغنياء من غير أن تعلم الأسباب  
القائمة في هذه الحالة

الحاجة . ويمرح من دلالات الاعتبار التي يظهرونها باعتبار أنها علامة على عطفهم المستقبل . § ٣ - غير أنه متى رغب الانسان في احترام الناس الأخيار أولى البصرة فانه يريد أن يثبت في أنفسهم رأيهم فيه . نفتنا حينئذ أن نعترف بفضلتنا لأن لنا ثقة بقول أولئك الذين يصدرون حكمهم في أمرنا . وفتنا أيضا أن نكون محبوبين لديهم حبا لذاته بل ربما يقال إننا نذهب الى غاية أن نؤثر الحلب على الاحترام وإن الصداقة تصبح حينئذ مرغوبا فيها لاشيء بل لذاتها وحدها .

§ ٤ - على أن الصداقة يظهر أنها تنحصر على الخصوص في ان الصديق يحب أكثر من أن يكون محبوبا . ودليله هو اللذة التي تشعر بها الأهماء عند الاسراف في حبهن وقد شوهد كثير منهن وقد اضطرن الى ترك أولادهن يرضين أن يحبينهم أيضا مجرد أنهن يعلمن أنهم منهن حتى دون أن يغيين الحصول على مقابل هذه المحبة لأن معاوضة الاحساسات المتبادلة لم تكن ممكنة بعد ولا يغيين لأنفسهن شيئا إلا أن يرين أولادهن قادمين . وهن مع ذلك ما زلن يحبينهم بشغف مع أن هؤلاء الأولاد في جهلهم لم يستطيعوا أن يؤدوا شيئا مما يجب لأُم . § ٥ - لما كانت الصداقة متحصرة أكثر في أن يحب المرء من أن يكون محبوبا

§ ٣ - احترام الناس الأخيار - هذه الفكرة غامضة قليلا وقلقة في صيغتها . إن أرسطو يريد أن يقول إن الإنسان اذا عرف أن يستحق احترام الأخيار فقد يؤثر مجيئهم على احترامهم ذاته . وهذا التفصيل ربما كان دقيقا لأنه بين الأخيار تكاد المحبة لا تخارق الاحترام . واذا وصل المرء الى أن يحضر أو شك أن لا يكون محبوا مهما كان الحلف المفروض في العلاقة الاولى .

§ ٤ - على أن الصداقة - يلزم اذكار ما قد قيل آخا على المعنى الواسع الذي يجب أن تعنى به كلمة الصداقة . وربما كان أحسن أن نترجم في هذه الفقرة بكلمة « الحلب » . - وقد اضطرون الى ترك أولادهن - يمكن أن يري كل يوم مصداق ما يقوله هنا أرسطو .

وكان الناس الذين يحبون أصدقائهم هم في أعيننا حقيقون بالمدح يظهر أن الحب يجب أن يكون هو الفضيلة الكبرى للأصدقاء . ويتبع أنه كلما كانت المحبة تبنى على الاستحقاق الشخصي لكل واحد من الصديقين كان الأصدقاء أوفياء وكانت علاقتهم متينة وبقية . § ٦ — وعلى هذا يكون الناس الذين هم مع ذلك بينهم عدم المساواة أظهر ما يكون يمكن أن يكونوا أصدقاء . فإن احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين . والمساواة والمساواة هما الصداقة . خصوصا متى كانت هذه المشابهة هي مشابهة في الفضيلة لأنه حينئذ متى كان الصديقان ثابتين فكما أنهما كذلك بذاتيهما يكونان أيضا ثابتين كلاهما بالنسبة للآخر . إنهما لا حاجة بهما البتة إلى الخدمات المخزية وهم لا يؤذون منها شيئا . بل ربما يمكن أن يقال إنهم يمنعونها لأن خاصة الرجال الفضلاء أن يقولوا أنفسهم بأنفسهم من الخطايا وأن يعرفوا وقت الحاجة أن يوقفوا خطايا أصدقائهم . أما الأشرار فلا شيء عندهم من هذا الثبات ولأنهم لا يلبثون لحظة واحدة أشباها لأنفسهم لا يصيرون أصدقاء إلا لحظة ولا يرتاحون إلا إلى دعائهم المتبادلة . § ٧ — إن الأصدقاء الذين هم مرتبطون برابط المتفعة أو اللذة يمكنون أطول من ذلك بقليل أعنى يمكنون ما أمكنهم أن يكسب أحدهم من الآخر لذة أو منفعة . إن الصداقة بالمتفعة يشبه أن تتولد على الخصوص من المفارقة مثلا بين

§ ٥ — يظهر أن الحب — دون أن يكون الحب محبوا .

— ويصح — الفكرة صادقة ولكن يمكن أن يحد المرء أن النتيجة ليست ضرورية منطقيا .

§ ٦ — احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين — فكرة دقيقة جدًا ورفعة ولكن على شرط أن تكون المحبة حادة من كل من الطرفين ، وإلا سرعان ما يظهر عدم المساواة .

— فكما أنهما كذلك بذاتيهما — في فضيلتهما وبفضيلتهما .

§ ٧ — الأصدقاء الذين هم مرتبطون — تكرر لما قيل آفا عدة مرات .

— تتولد على الخصوص من المفارقة — ملاحظة محكمة تؤكد الأمثلة التي يذكرها أرسطو .

الفقر والغنى، بين الجاهل والعالم كما لو نقص المرء شيء يرض فيه فهو مستعد لتحصيله بأن يعطى شيئاً آخر عوضاً له . ربما يمكن أيضاً أن يساق في هذه الزمرة العاشق وموضوع العشق، والجليل والقيبح إذ يرتبطون بعضهم ببعض . وهذا هو ما يجعل العاشق هكذا مسخرة باعتقادهم انهم يجب أن يُحبوا كما يحبون هم أنفسهم . لاشك في أنهم إنما كانت لهم قابلية أن يحبوا على سواء فلهم الحق في تقاضى المقابل ولكن إذا لم يكن لديهم شيء يستأهل في الحقيقة أن يجب فإن تقاضيهم المقابل لا يمكن أن يكون إلا مخزية . § ٨ — ومع ذلك قد يجوز أن الضد لا يرغب بالضبط في الضد بالذات وأنه لا يرغب فيه إلا بالواسطة . وفي الواقع أن الرغبة تميل فقط للحد الأوسط أى للوسط . لأن هذا هو في الحقيقة الخير، ومثلاً في موضوع آخر اليأس لا يميل إلى أن يصير رطباً بل يميل الى حالة متوسطة وكذلك بالنسبة للخار وبالنسبة للبقية . ولكن لا نسترسل في هذا الموضوع الذي هو أبعد ما يكون عن الموضوع الذي نريد معالجته هنا .

---

— العاشق وموضوع العشق — من الغريب أن يتكلم على هذه العلاقات الكريمة مع السهولة التي يتكلم بها على العلاقات المؤسفة على التفضيلة والجدارة .

§ ٨ — هذا الموضوع الذي هو أغرب ما يكون — الواقع أن هذه المناقشة تنلق بالأول بلم الطبيعة . فان نظرية الأخذاد قد عاجلها أرسطو في المنطق وفي ما وراء الطبيعة . وأهميتها في علم الأخلاق قليلة .

## الباب التاسع

روابط العدل بالصدقة في كل صورها - القوانين العامة للجماعات أيا كانت - كل المجتمعات الخاصة  
ليست الأجزاء للجمع الكبير السياسى - كل فرد في الملكية يشارك في المنفعة العامة التي هي غرض المجتمع  
العالم - المرامم - القوانين - المواعيد - منبأ الأعياد المقدسة .

§ ١ - يظهر كما قيل في البداية أن الصداقة والعدل ينحصران الموضوعات الواحدة  
بعضها وينطبقان على الكائنات الواحدة بعضها . ففى كل مجتمع كيفما كان يوجد  
العدل والصدقة معا على درجة ما . وعلى هذا يعامل كأصدقاء أولئك الذين هم معك  
في الملاحظة وأولئك الذين يقاثلون بجانبك في الحرب ، وبالجملة كل أولئك الذين هم معك  
في مجتمعات من أى نوع كان . بقدر ما يمتد المجتمع يمتد أيضا مقدار الصداقة لأن  
هذه هي أيضا حدود العدل نفسه . لقد صدق المثل "كل شيء مشاع بين الأصدقاء"  
ما دامت الصداقة تقتصر على الخصوص في الاجتماع والعيشة المشتركة (الروكية)  
§ ٢ - كل شيء مشاع كذلك بين الإخوة بل بين الرفقاء . في العلاقات الأنحرى  
ملكية كل واحد هي منفصلة ومع ذلك فانها تضيق أكثر قليلا بالنسبة لهؤلاء وأقل  
قليلا بالنسبة لأولئك لأن الصداقات هي أيضا تقبل الأكثر والأقل في حدتها .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وك ٢ ب ١٣ وفي الأدب إلى أريديم ك ٧ ب ٩

§ ١ - كما قيل في البداية - من هذا الكتاب - رابع ما مر ب ١ ف ٤

- ففى كل مجتمع - يبدأ أرسطو سياسة بوضع هذا المبدأ : أن كل ملكة ليست إلا اجتماعا .

- كيفما كان - يذكر أرسطو عدة أمثلة قبل الكلام على المجتمع السياسى الذى هو أهم اجتماع وأوسع .

- كل شيء مشاع بين الأصدقاء - مثل يغيب ضربه إلى الفيلسوفين .

§ ٢ - تضيق أكثر - هذه ملاحظة في وسع كل منا أن يجد صدقاتها في علاقه الشخصية .

§ ٣ - وإن روابط العدل والحقوق لا تختلف عن ذلك في شيء فإن هذه الروابط ليست هي نفسها بين الوالدين والأولاد وبين الأخوة بعضهم نحو بعض ولا بين الرقهاء ورفقائهم ولا بين الأهالي ومواطنيهم ويمكن أيضا تطبيق هذه التصورات على جميع أنواع الصداقات الأخرى . ٤ - كذلك المظالم تختلف بالنسبة لكل واحد منهم وتكون أعظم أهمية كلما كانت موجهة إلى أصدقاء أشد خلطة . مثلا تجريد رفيق من ثروته أكثر خطورة من تجريد مواطن . وترك أخ أشد خطورة من ترك مواطن ليس غير . وضرب المرء أباه أعظم إثما من ضرب أى شخص آخر . وإن واجب العدل يزداد طبعا مع الصداقة لأن كليهما يتطلبان على الأشخاص أعيانهم ويميلان إلى أن يكونا متساويين .

§ ٥ - على أن جميع المجتمعات الخصوصية لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى . فإن الناس يهتمون دائما بتحصيل منفعة عامة وكل واحد يتفنى من المرافق بالنصيب النافع لوجوده الخاص . إن المجتمع السياسى ليس له بالبداية غرض إلا المنفعة المشتركة سواء أكانت لمبدئه عند التكون أم لحفظه بعد ذلك . وهذا هو ما يتنبهه الشارعون ليس غير . والعاقل فى عرفهم هو ما كان مطابقا للنفعة العامة .

§ ٢ - واغفر - زدت هذه الكلمة لتمام الفكرة وإيضاحها .

§ ٤ - المظالم - إن الرابطة الدقيقة والحقة بين العدل وبين الصداقة هي أظهر من ذلك أيضا فى الأضداد . فإن المظالم التى ترتكب فى حق من شأنهم أن يكونوا محبين هي عمقوة بمقدار ما تكون الخدعات التى تزدى اليهم عمدا .

§ ٥ - أجزاء للمجتمع السياسى - هذا مبدأ يصلح لتعدد الجماعات الجزئية وتنظيمها عند الحاجة فإنها لا ينبغي لها أن تشترع فى شيء ضد المجتمع الكبير الذى هي أجزاؤه .

- المنفعة المشتركة - هاك الآن قاعدة الاجتماع العام فانه لا يجوز أن يدور إلا على منفعة الأفراد جميعهم لاعلى منفعة بعض الأفراد . على أن هذه مبادئ قد فصلها أرسطوف السياسة تفصيلا . بل هي أساس السياسة المحي . ويمكن أن تصادف أيضا فى أفلاطون .

§ ٦ - والمجتمعات الأخرى لا ترى إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية . وعلى هذا فالملاحون يخدمونها فيما يتعلق بالملاحه سواء أكانت لتحصيل الثروات أم لأى غرض آخر . والجند يخدمونها فيما يتعلق بالحرب مدفوعين إما بالرغبة فى المال وإما بالرغبة فى الظفر وإما بإخلاصهم للملكة . يمكن أن يقال هذا القول عن الناس الذين هم مجتمعون فى قبيلة واحدة أو فى ولاية واحدة . § ٧ - إن بعض هذه المجتمعات يظهر أن لا غرض لها إلا اللذة ، مثال ذلك مجتمعات المواد الحافلة ومجتمعات المآذب التى يقوم فيها كل واحد بنصيبه . إنها تتألف لتقريب قربان بالاشتراك أو للذة الوجود بعضهم مع بعض . ولكن كل هذه المجتمعات هى مندرجة على ما يظهر تحت المجتمع السياسى مادام أن هذا المجتمع الأخير لا يسعى فقط الى المنفعة الحالية بل الى منفعة حياة الأهالى بأسرها . إنهم بتقريبهم القرابين يؤدون تعظيما للآلهة فى هذه الحفلات الحافلة وفى الوقت عينه يؤتون أنفسهم راحة يتذوقونها بلذة . فى الأزمان القديمة كانت تضجى الضحايا وتقام الاحتفالات المقدسة بعد جنى الإثمار فكانت بجا كورات يقدمونها للسماء لأنها كانت فى فصول السنة التى فيها يكونون أكثر بطلاة . § ٨ - على هذا إذن أكرر أن جميع المجتمعات الخاصة لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى وبالتبع تكون جميع الروابط والصدقات كاسية ميز هذه المجتمعات المختلفة .

§ ٦ - إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية - من المحال إضاح العناصر المختلفة لجمعية بأجل من هذا .

- بالرغبة فى المال - فقد كان استكبار السكر مرفقا من قبل أرسلو بزمان طويل . غير أنه ربما يريد أن يتكلم فقط على حرص السكرى على السلب .

§ ٧ - يظهر أن لا غرض لها - والواقع أنها أغراضا أرفع من اللذة . فانها تنفع فى حفظ الاحساسات السياسية والدينية فى قوس أهل المدينة وإيقاظ قوسهم ببادل الأفكار المؤدية الى الاتحاد والوئام .

- تحت المجتمع السياسى - الذى بدوره لا يكون لها محل من الوجود .

## الباب العاشر

اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الأرستقراطية ، الديمقراطية أو الجمهورية -  
فساد هذه الأشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الاليناشرية والديماغوجية - تناقض الأشكال السياسية  
المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات المختلفة التي تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده -  
السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات الزوج بزوجته . علاقات الاخوة بعضهم ببعض .

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير ومن أنواع الزيف بعدها أشبهه بفساد  
لكل منها . الأولان هما الملكية والأرستقراطية والثالث هو الدستور الذي  
لا يثبتانه على نصاب مالى قليل أو كثير يمكن بسبب هذا الظرف نفسه أن يسمى  
تيمقراطية وهو ما يسمى فى العادة بالجمهورية . § ٢ - إن خير هذه الحكومات  
هى الملكية وشهرها التيمقراطية . زيف الملكية هو حكومة الطاغية فإن كلنا الاثنين  
حكومة فرد ولكنهما مع ذلك مختلفتان جد الاختلاف . فالطاغية لا يرى إلا الى  
منفعتة الشخصية وأما الملك فلا يفكر إلا فى منفعة رعاياه . فإن الملك لا يكون ملكا  
فى الحق اذا لم يكن البتة مستقلا استقلالاً كاملاً وأرقى من سائر الأهالى فى كل نوع  
من الخسرات والمزايا . وإن رجلاً وضع فى هذا المركز السامى لا حاجة به إلى شيء

- الباب العاشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير - توجد هذه المبادئ فى السياسة ك ٣ ب ٤ و ٥ و ١٤١  
وما بعدها من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٢ - وشهرها - بعد ذلك قليل سيضع أرسطو حكومة الطاغية تحت التيمقراطية .

- فالطاغية لا يرى - راجع وصف الطاغية والنسب التى بينه وبين الملك . السياسة ك ٨ ب ٩ و ١٤٤  
من ترجمتى الطبعة الثانية .



أيا كان، فلا يمكن حينئذ أن يفكر في منفعة الخاصة بل لا يفكر الا في منفعة الرعايا الذين يحكمهم . وإن ملكا ليس له هذه الفضيلة لا يكون الا ملك ضرورة اتخبه الأهالي . وإن حكومة الطاغية هي على الخصوص ضد هذه الملكية الحقة . فالطاغية لا يسمى الا الى مصلحته الشخصية، وما هذا كاف ليوضح غير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هي أقبح جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن في كل جنس هو الأقيس .

§ ٣ - الملكية متى فسدت تنقلب الى حكومة الطاغية لأن حكومة الطاغية ليست الا فساد الملكية والملك الخبيث يصير طاغية . ويطلب أيضا أن تنقلب الحكومة من الأرستقراطية الى الأوليفارشية فساد الرؤساء الذين يقتسمون بينهم الثروة العامة ضد كل مدلل ويخصون أنفسهم اما بجميع أموال الأمة العمومية واما على الأهل بالجزء الأعظم منها وبقون السلطان دائما في أيدي من هو في أيديهم باعائهم ويضعون الثروة فوق كل ماعداها . وعوضا عن أن يكون الحاكمون من أكفأ الأهالي وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور . وآخر ما يزعج نظام التيمقراطية الى الديمقراطية وهما شكلان سياسيان متماسان ومتجاوران . فان التيمقراطية مقبولة عند الجمهور وجميع الذين يشملهم النصاب المعين يصيرون بذلك وحده سواسية . على أن الديمقراطية هي مع ذلك أقل هذه الزيوغ الدستورية قبعا لأنها لا تبعد عن شكل الجمهورية الا قليلا .

- انظر الأهالي - الذين لا يعرفون أن يميزوا الأهلية الحقة ولا مضمتهم الحقة .

§ ٣ - الملكية متى فسدت - يمكن أن يرى أن أرستقراطيل في هذه التفاصيل التي لا طلاقة لها بالمسئلة التي يناقشها الآن . إذ الأمر هنا يصدد الصور المختلفة التي تشكل بها السداقة تحت أنواع الحكم المختلفة .

تلك هي قوانين التنفير الذى يلحق الممالك غالبا . وإنما بما تعاني من التعديلات المتتابعة يقل زيفها بقدر الممكن عن مبدئها .

§ ٤ - ربما يوجد فى العائلة نفسها مشابهات لهذه الحكومات المختلفة وضروب من نماذجها . فان اجتاع الأب وأولاده فيه شكل الملكية لأن الأب يعنى بأولاده ومن أجل ذلك أمكن هوميروس أن يسمى المشتري "أبا الناس والآلهة" . حينئذ فالملكية ترمى إلى أن تكون سلطة أبوية . الأمر على ضد ذلك عند الفرس فان سلطة الأب على عائلته هي سلطة طفيان . فنندم أن أولادهم عبيد وسلطة السيد على عبيده سلطة طفيان حقا . وفي هذه الجمعية منفعة السيد وحدها هي المطلوبة . على أن هذه السلطة يظهرلى أنها شرعية وصالحة ولكن السلطة الأبوية كما يطبقها الفرس فاسدة تماما لأن السلطة يجب أن تختلف باختلاف الأشخاص

§ ٥ - جماعة الزوج وزوجه تؤدي صورة حكومة أرسطقراطية . فان الرجل فيها له

- تلك هي قوانين التنفير - يلزم أن يراجع كل هذا بالتفصيل فى نظرية الثورات فى الكتاب الثامن والأخير من السياسة .

§ ٤ - فى العائلة نفسها - هذا المعنى هو من عند أرسطو . فان أطلاتون على ضد ذلك يجد نماذج الأشكال المختلفة للحكومة فى الأخلاق المختلفة للأفراد .

- هوميروس - هذا القالب يلقب به غالبا المشتري فى الإلياذة وفى الأوديسية . وأن أرسطو لنبه هذا التنبيه ويستشهد كذلك بهوميروس فى السياسة ك ١ ب ٥ ف ٢ ص ٤٣ من ترجمتى الطبعة الثانية .

- على ضد ذلك عند الفرس - هذه ليست هي الفكرة التى يعطيا إياها أكيثونوفون فى "سيروبيدى" .

- وسلطة السيد على عبيده - راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٦ ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٥ - جماعة الزوج والزوجة - راجع السياسة ك ١ ب ٥

- صورة حكومة أرسطقراطية - يلحق أرسطو فى السياسة جماعة الزوجية بالحكومة الجمهورية .

القوامه طبقا لحقه وفي الأشياء التي يلزم أن يكون الأمر فيها للرجل فقط، وهو يترك للمرأة كل ما لا يلائم إلا جنسها . لكن متى ادعى الرجل أن له الكلمة العليا في كل شيء بلا استثناء فإنها تنقلب إلى الأوليغارشية . وإذن يكون عمله مضادا للحق . إنه بذلك ينكر مركزه ولا تكون له القوامه بعد باسم تفوقه الطبيعي . أحيانا يقع أن النساء هن اللواتي يكن صواحب الأمر متى جئن بميراث عظيم . ولكن هذا التسلط الغريب لا يحىء من الأهلية بل هو ليس إلا نتيجة الثروة والقوة التي تؤتيها كما يقع في الأوليغارشية . § ٦ - إن جماعة الاخوة تمثل الحكومة الديمقراطية لأنهم متساوون إلا إذا كان هناك مع ذلك فرق عظيم في السن لا يسمح بأن توجد بينهم صداقة أخوية حقيقية . أما الديمقراطية فإنها توجد على الخصوص في العائلات والبيوت التي ليست محكومة بسيد لأن الجميع حينئذ يكونون متساوين ، وأيضا في العائلات التي فيها الرئيس شديد الضعف بحيث يترك لكل واحد القدرة على أن يفعل كل ما يريد .

- وفي الأشياء - لا يمكن أن يفهم الإنسان جملة الزوجية بأحسن من هذا الفهم . فان كلا الزوجين له حدوده ، ولا يكون جور أحدهما على الآخر إلا مضرا بالحياة الزوجية .

١ - ينكر مركزه - انتقاد محكم عميق . ففى كان الزوجان كلاما مستغرى العقل فأنهما ولبذان من خلفا نفسها القواعد التي رسمها لها الفلسفة هنا والتي تنتج من طابع الأشياء ذاتها ، والتي أوصى بهذه الأسطر الجميلة إلى تفكير العقول الناضجة .

§ ٦ - الديمقراطية - التي خلطها أرسطو آنما يحكومة الجمهورية .

- أما الديمقراطية - وبما كان أحسن من ذلك أن يقال : " الديمقراطية " - راجع تطبيق

على ترجى السياسة في الصحيفة ١٤٨ من الطبعة الثانية لك ٣ ب ٥ ف ٤

- الفترة على أن يفعل كل ما يريد - هذا ضرب من الأباحية الديماغوجية . وإن أرسطو سيحود إلى هذه المعاني في الباب الآتى .

## الباب الحادى عشر

تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هي دائماً متناسبة بعضها مع بعض - الملوك رعاة الأمم . نَمَّ الاجتماع الأيوى - محبة الزوج زوجه هي ارسطراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا هي تيمقراطية - حكومة الطاغية هو الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية هي الشكل الذى فيه هذه الاحساسات أكثر ما يكون .

§ ١ - الصداقة في كل شكل من أشكال هذه الممالك أو الحكومات تنسلط بمقدار ما يتسلط العدل . فان الملك يجب رعاياه بسبب علوه الذى يسمح له بأن يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم مادام أنه يماله من الفضائل المتناز بها يعنى بتصغيرهم سعداء عناية الراعى بقطيعه . وعلى هذا المعنى يسمى "هوميروس" "أغا ممنون" "راعى الأمم" . § ٢ - تلك هي أيضا السلطة الأبوية ، والفرق الوحيد هو أن نعم الأب هي على ذلك أعظم قدرا . إنما الوالد هو واهب الحياة أنه واهب ما هو معتبر أكبر النعم . إنما الوالد هو الذى يعطى أولاده الغذاء والتربية . عناية يمكن أن تستند أيضا الى أصول أسن من الوالد لأن الطبع يريد أن يحكم الأب أبناءه والأصول الفروع والملوك رعاياه . إن إحساسات المحبة والصداقة هذه تنتج من تفوق أحد الطرفين وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والبنينا .

- الباب الحادى عشر - في الادب الكبير لك ٣١ وفي الادب الى أويديم لك ٧ ب ٩ و ١٠  
§ ١ - الصداقة في كل شكل من أشكال هذه الممالك - هذا هو ما يفسر الاستطراد الطويل الذى سبق وجرده بايلز .

- يسمى هوميروس أغا ممنون . هذا لقب عالمنا لقب به ملوك كبريون فيراغا ممنون .  
§ ٢ - نعم الأب هي على ذلك أعظم قدرا - هذا مدح جميل للأبوة .  
- وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا - إن التعظيم الذى يسدى الى الوالدين يمكن أن يكون مستقلا من المحبة التى يُشعر بها لها . بل هو متعلق ، للسبب الذى يبيه هنا أرسطو ، بطرق مكاتهما الحاضر أو الماضى

إن العدل كالمحبة ليس متساويا في جميع هذه الروابط . ولكنه يتناسب مع استحقاق كل واحد كما هو الحال على الإطلاق في أمر المحبة . § ٣ — الحب الزوج زوجة هو إحساس مشابه تماما للإحساس الذي يتسلط في الارسطقراطية . فان المميزات الأصلية في هذه الجمعية تسند الى الاستحقاق وتكون للأكثر استحقاقا وكل امرئ فيها يحصل على ما يلائمه . كذلك تكون إقامة العدل على هذه النسب . § ٤ — صداقة الاخوة تشبه صداقة الرفقاء ، فانهم متساوون ومن سن واحدة تقريبا . ومن ثم فانهم عادة على تربية واحدة وأخلاق واحدة . في الحكومة الديمقراطية محبة الأهالي بينهم قد تشبه المحبة التي توجد بين الاخوة . فان الأهالي فيها يميلون الى أن يكونوا جميعا مساوية أختارا . والحكم فيها بالتبادل والتساوى التام ، وكذلك محبة الأهالي بعضهم لبعض . § ٥ — ولكن في الاشكال الفاسدة لهذه الحكومات كما أن العدل يتضامل تدريجيا تتضامل المحبة والصداقة أيضا ، وحيث يوجد منها القدر الأقل فذلك في أفصح هذه الاشكال السياسية . على ذلك ففي حكومة الطاغية لا يوجد من الصداقة بعد أو يوجد منها شيء قليل لأنه حيث لا يكون من قدر مشترك بين الرئيس والمرعوسين فلا محبة ممكنة ولا عدل . انه لم يبق بينهم إلا رابطة الصانع بالآلة

§ ٣ — الحب الزوج زوجة — راجع الباب السابق ف ٥

§ ٤ — صداقة الاخوة — كالصديق على الفقرة السابقة .

— بالتبادل والتساوى التام — هذا هو ما يجعله أرسطو دائما الوصف المميز لحكومة الجمهورية التي يسماها هنا الديمقراطية .

§ ٥ — العدل يتضامل تدريجيا — يقع ما صدق هذه الفكرة المبينة خصوصا على حكومات أيامنا هذه كما وقع ما صدقها على الحكومات الاغريقية .

رابطة الروح بالبدن، رابطة السيد بالعبد . ان كل هذه الأشياء نافعة من غير شك لمن يستخدمها ولكنه ليس البتة صداقة ممكنة نحو الأشياء غير الحية كما أنه لا يوجد بينها عدل كما لا يوجد بين الرجل والحصان أو الثور بل بين السيد والعبد من جهة كونه عبدا . ذلك لأنه ليس بين هذه الكائنات قدر مشترك . فالعبد ليس إلا آلة حية كما أن الآلة هي عبد غير حي . § ٦ — فمن جهة كونه عبدا لا يمكن أن يوجد شيء من الصداقة نحوه . انه لا يوجد منها الا من جهة أنه انسان . ذلك في الواقع بأن روابط العدل ترتب من جانب كل رجل الى ذلك الذي يمكن أن يشاطره في قانون وفي اتفاق مشتركين . ولكن روابط الصداقة لا ترتب الا من جهة أنه انسان . § ٧ — إنما تكون احساسات الصداقة والعدل في حكومات الطاغية أقل ما يكون انتشارا . والأمر على ضد ذلك في الديمقراطية فانها أكثر ما يكون انتشارا لأن فيها كثيرا من الأشياء شائع بين أهل مدنيين .

— رابطة السيد بالعبد — يسمى أرسطو العبد آلة حية في السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ ص ١٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . وكذلك يسميه أرسطو فيما على ملكا حيا .

— من جهة كونه عبدا — يظهر على أرسطو أنه يريد أن يضع قيدا وتحفظا ويرى أن الصداقة ممكنة بين السيد وبين العبد من جهة كونه إنسانا كما يقول فيا بعد . وإذا حكمنا وصية أرسطو التي قلها اليان ديوجين لا يرث لوجدناه قد كان في غاية الكرم والرفق بمبيده .

§ ٧ — إنما تكون... في حكومات الطاغية — تكرر لما قيل آتاف ٥

— الديمقراطية — رابع ما سبق ف ٥

### الباب الثاني عشر

في المحبة العائلية - في حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد على والديهم - الأئمة هو على العموم أشد من الآخر - محبة الأخوة بعضهم لبعض والأسباب التي عليها تنبئ - المحبة الزوجية - الأولاد رباط أكثر بين الزوجين - الروابط العامة للفرد بين الناس .

§ ١ - كل محبة ترتكز اذن على اجتماع كما قلت فيما سبق ولكن ربما يمكن أن يميز عن جميع أنواع المحبة الأخرى المحبة التي تتولد من القرابة والمحبة التي تأتي من اقتراب اختياري بين الرفقاء . أما الرابطة التي تجمع بين الأهالي أو التي تنشأ بين أعضاء قبيلة واحدة أو بين المسافرين في سياحة بحرية أو جميع الروابط المشابهة ، فتلك روابط اجتماع مجرد أكثر من أن تكون شيئاً آخر . إنها لا تشبه إلا أن تكون أثر عقد ما . ويمكن أيضاً أن يلحق بهذا الصنف العلاقات التي تنشج من الضيافة .

§ ٢ - الصداقة أو المحبة التي تتولد من القرابة يظهر كذلك أنها متعددة الأنواع . ولكن كل المحبات التي من هذا القبيل يظهر أنها مشتقة من المحبة الأبوية . فالوالدان يحبان أولادهما باعتبار أنهم جزء منهما ، والأولاد يحبون والديهم باعتبار أنهم أخذوا عنهم كل ما هم ، غير أن الوالدين يعلمان أن الأولاد قد جاءوا منهم علماً أكد من علم الأولاد بأنهم جاءوا من والديهم . ان الكائن الذي منه جاءت

- الباب الثاني عشر - في الأدب إلى أولديكم ك ٧ ب ٧ و ٩ و ١٠

§ ١ - كما قلت فيما سبق - إنه قد أشار إلى ذلك مجرد إشارة ولم يقله قولاً صريحاً .

- أترقد ما - ربما كانت هذه هي المرة الأولى لقول بأن هناك عقداً لا يوضح شكل الجمعيات .

§ ٢ - متقدمة الأنواع - لقد ذكر ذلك في الباب السابق .

- مشتقة من المحبة الأبوية - بمعنى أن الاب هو رب العائلة .

- فالوالدان يحبان أولادهما - لا أعرف أن المحبة العائلية قد أوضحت بأحسن من هذا الايضاح .

الحياة هو أشد ارتباطا بمن قد ولده من ارتباط ذلك الذي تلقى الحياة بمن آتاه إياها .  
 ان الكائن المتولد من كائن آخر يتعلق بالذي قد ولد منه كما يتعلق بنا جزء من  
 جسمنا من أوشعرة وبصفة عامة كشيء كيفما اتفق يتعلق بمن يملكه . لكن الكائن  
 الذي أعطى الوجود لا يتعلق أبدا بأي كان من الكائنات التي تأتي منه أو بالأولى  
 يتعلق بهم على صورة أقل التصاقا . ومع ذلك فليس إلا بعد زمان طويل أنه يمكن  
 أن يتعلق بهم . هيئات فان الوالدين يحبون على الفور أولادهم ومن أول لحظة  
 من ولادتهم ، في حين أن الأولاد لا يحبون والديهم إلا بعد كثير من النمو ومن الزمن  
 وحينما يحصلون زكاه وحساسية . وهذا يفسر لماذا تحب الأمهات بمحبة أشد .  
 § ٣ — على هذا فالوالدون يحبون أولادهم كحبهم أنفسهم . ان النسل الذي يخرج  
 منهم هم بنوع ما أنفسهم ثانية لهم وجودها منفصل عن وجودهم . ولكن الأولاد  
 لا يحبون والديهم إلا باعتبار أنهم جاءوا منهم .

الاخوة يحب بعضهم بعضا لأن الطبع قد جعلهم يولدون من أبوين بينهما .  
 وإن مشاكلهم بالنسبة للوالدين اللذين منهما تلقوا الحياة هي علة مشكلة المحبة التي  
 تظهر بينهم ، لذلك يقال انهم دم واحد وأرومة واحدة وما شاكل ذلك ، والواقع  
 أنهم بنوع ما جوهر واحد بعينه ولو في كائنات متفصلة . § ٤ — على أن

§ ٣ — ولكن الأولاد لا يحبون والديهم — قد قيل ألف مرة ويحق ان المحبة تنزل أكثر من أن  
 تصمد . هذه سمة الطبيعة أو الأولى سمة العناية الإلهية .

— مشكلة المحبة — نص الحق أقل من ذلك ضبطا .

— جوهر واحد بعينه — من السهل جعل هذه المعاني تتخلل من المسألة فنسحب على الإنسانية .

وكان حقيقا بأرسطو أن يقرر هذا المبدأ العظيم : أن كل الناس هم "جوهر واحد بعينه" وانهم جميعا  
 اخوة . ان هذا الاعتقاد الجليل كان خاصا بالرواينة ودين المسيح .



الاشتراك في التربية والتكاثر في السن يساعدان كثيرا على تنمية الصداقة التي تؤلف بينهم .

الوفاق بين الناس حين ان كانوا من سن واحدة . ومتى اتحدوا في الميول فلا مشقة في أن يصيروا رفقاء، من أجل هذا تشبه الصداقة الأخوية كثيرا الصداقة التي يقدّمها الرفقاء بعضهم مع بعض . أبناء العمومة والاقارب الى درجات أخرى ليس بينهم من الروابط المتبادلة الا بفضل تلك الأرومة المشتركة التي يخرجون منها أعنى التي تدلّ بهم الى الاصل المشترك . ويصير بعضهم لبعض قراء أشد رابطة أو غرباء تبعا لكون رئيس العائلة هو أقرب أو أبعد لكل منهم .

§ ٥ - إن حب الأبناء لأبائهم والناس للآلهة يشبه أن يكون قياما بواجب محو موجود منتم ورفيع . ان الوالدين والآلهة قد أعطونا أكبر جميع النعم فهم مصادر وجودنا وهم ينشئونا ومنذ الولادة يكفلون لنا التربية . § ٦ مع ذلك اذا كانت هذه المحبة بين أعضاء العائلة تسبب لهم على العموم من السرور والنفع أكثر من المحبات الأجنبية فذلك بأن العيشة بينهم أكثر روكية . فان الانسان يجد في المحبة الاخوية كل ما يمكن أن يوجد في المحبة التي تربط الرفقاء، وأزيد على ذلك أنها شديدة بنسبة

§ ٤ - الاشتراك في التربية - هذه الرابطة هي أقوى كثيرا من رابطة الدم على المعنى الخاص .

- الوفاق بين الناس حين - راجع الحكم نفسه بألفاظه تقريبا في الادب الى أوديم ك ٧ ب ٢ ف ٥٣

§ ٥ - والناس للآلهة - قد يجد المرء ان هذا المعنى اللاهوتي الذي يقرب كثيرا من اللاهوت

الافلاطوني هو أرفع من نظريات الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . ومن الصعب أن يتكلم على راحة الله بأجل من هذه العبارة التي يصير بها أرسطوها . راجع أيضا مايلي ب ١٤ وهذه الملائكة الجنية محصلة في الأدب الى أوديم .

§ ٦ - هذه المحبة بين أعضاء العائلة - لا يمكن إيضاح احساس العائلة بألف ولا آمن من هذا .

ما تكون القلوب طاهرة وعلى العموم أكثر تشابها . ويزيد حبهم بعضهم لبعض أنهم قد اعتادوا الخلطة السامة في الميثة منذ نعومة الطفولة ، وأنهم متحدون في الشئائل لأنهم ولدوا من أبوين بينهما ، وأنهم اغتذوا وتعلموا بطريقة واحدة ، وأن خبرة كل منهم بالآخر جاءت تصير الروابط بينهم عديدة بقدر ما هي متينة .

§ ٧ - ان احساسات المحبة هي متناسبة في الدرجات الأخرى للقرابة . المحبة بين الزوج وزوجه هي بالبيسة نتيجة الطبع مباشرة . فالف الانسان هو بطبعه أميل الى الاجتماع مثنى مثنى الى الاجتماع بأمثاله بواسطة الاجتماع السياسى . فالعائلة سابقة على الملكية وهى أيضا أشد لزوما منها لان التماسك عند الحيوانات عمل أعم من الاجتماع . فى جميع الحيوانات الأخرى الاقتراب الجندى ليس له الا هذا الغرض وهذا الامتداد . على ضد ذلك النوع الانسانى ياشترلا لإبلاذ الأولاد فقط ولكن ليرعى أيضا جميع الروابط الأخرى للحياة . وسرعان ما تنقسم الوظائف فوظيفة الرجل والمرأة مختلفتان جد الاختلاف . غير أن الزوجين يتكاملان على التناوب بأن يضعا ملكتهما الخاصة شائعة بينهما . وهذا هو على التحقيق السبب فى أن الانسان يحس فى هذه المحبة الملائم والنافع معا . بل هذه الصداقة يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة اذا كان الزوجان كلاهما صالح لأن كليهما له

§ ٧ - وهى أيضا أشد لزوما منها - مبادئ عجيبة أنكروا أغلاطون أحيانا وما زالت فى أيامنا هذه تشرها الفلذة أو الانتكاز بجمرة عظيمة .

- الاجتماع - يجب أن يذكر أن طبيعيا كبيرا هو الذى يتكلم .

- جميع الروابط الأخرى للحياة - يظهر على أرسطو أنه يحسن فهم علاقات الرجل بالمرأة أكثر مما يفهم

الناس عادة حتى فى أيامنا هذه وسط المدنية المسيحية .

- يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة - هذا هو المثل الأعلى الزواج .

فضيلته الخاصة وبهذا يمكن أن يتبادلا المودة والرحمة . ثم يصير الأولاد على العموم رابطة أخرى بين الزوجين وهذا يفسر السبب في سهولة الانفصال عند عدم الأولاد لأن الأولاد خير رابطة مشتركة بين الزوجين . وكل ما هو مشترك يكون رهنا للاجتماع .

§ ٨ — غير أن البحث في كيف ينبغي أن يعيش الزوج مع زوجته وعلى العموم الصديق مع صديقه إنما هو أشبه ما يكون بالبحث عن كيف ترعى بينهم حدود العدل . ومع ذلك فبالبدئية ليست قواعد السلوك الواجب رعايتها واحدة بالنسبة للصديق أو بالنسبة للاجني أو بالنسبة لرفيق أو مجرد صاحب قربه منك المصادفة لوقت ما .

— يصير الأولاد على العموم — احاسات من الحق ومن اللطف بموضع . وانها لعامة الآن ، أما في الزمان القديم فكانت نادرة .

§ ٨ . — ترعى بينهم حدود العدل — كلمة عميقة تنظم على حسب العقل القيم جميع الروابط بين الزوجين . ولم يقل شيء خير منها في هذا الموضوع العظيم .

### الباب الثالث عشر

الشكاوى والمعارى لا تتوقع في صدقات النضية ، وانما لكثيرة في الصدقات بالذة وهى تحصل على انحصوس في العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات المنفعة : أحدهما أخلاق محض والآخر فانوى - في القواعد التى تتبع في الاعتراف بالجبل وفى أداء الدين أو الألتزامات التى عقدها الانسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف بالمنفعة التى حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذى أداء - الاحساسات المتطابقة للدين وتفاعل الخير - حقوق الصدقات بالقضية .

§ ١ - الصدقات هى حينئذ على ثلاثة أنواع كما قلنا في البداية ، وفى كل واحدة منها يمكن أن يكون الأصدقاء في حال مساواة تامة أو في حال علو من أحدهما على الآخر . وحينئذ فالمساوون في الطيبة يمكن أن يكونوا أصدقاء ، ولكن الأطيع يمكن أن يصير صديقا لرجل أقل طيبة منه . والأمر كذلك أيضا بالنسبة لأولئك الذين يرتبطون بالذة وبالنسبة للذين يرتبطون بالمنفعة والذين معروفهم يمكن أن يكون متساويا أو مختلفا في الأهمية . ففى كان الصديقان متساوين لزم بمقتضى هذه المساواة نفسها أن يكونا متساوين في المحبة التى يحملانها وفى سائر الباقي . ولكن متى كانا غير متساوين فلا يبقيان صديقين إلا بحجة يجب أن تكون متناسبة مع تفوق أحد الاثنين .

§ ٢ - الشكاوى والمعاتبات لا تحصل إلا في الصداقة بالمنفعة وحدها أو بعبارة أخرى إنما تحصل أكثر ما يكون في هذه الصداقة . وهذا مفهوم بلا مشقة فان

- الباب ١٣ - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفى الأدب الى أريديم ك ٧ ب ٣

§ ١ - كما قلنا في البداية . راجع ما سبق ب ٢ ف ١

- ففى كان الصديقان متساوين - هذه هى حالة الصداقة الحقة التى هى وحدها الباقية .

§ ٢ - الشكاوى والمعاتبات - موضوع جديد لم تسبقه أية مناسبة اتصال ولا يتصل اتصالا تاما بما سبق ولو أنه مع ذلك جزء مهم من نظرية الصداقة .

أولئك الذين هم أصدقاء بالفضيلة لا يطلبون إلا أن يتبادلوا فعل الخير لأن هذا هو خاصة الفضيلة وخاصة الصداقة . فإذا لم يشاطر كلا الصديقين الآخر إلا هذا الجهاد الشريف فلا شكوى ولا مراغمة بينهم . فانه لا أحد يقضب من أن يُحب ومن أن يفعل به الخير . وإن كان عنده شيء من حسن الذوق دافع عن نفسه بإداء صنوف المعروف التي قبلها . حتى هذا الذي له التفوق فانه يحصلوه في الحقيقة على ما يرغب لا يمكن أن يوجه اللوم إلى صديقه ما دام كلاهما لا يرغب إلا في الخير . § ٣ — كذلك لا محل للنزاعات في الصداقات بالذلة لأن كليهما له ما يرغب فيه على السواء إذا لم يريدوا إلا لذة العيشة معا . ومن السخرية كل السخرية أن يلوم أحدهما صديقه على كونه لا يلد بهذه العشرة لأنه يمكن بناية السهولة أن ينقطع عن العيشة معه .

§ ٤ — غير أن الصداقة بالمنفعة أكرر أنها معرضة جد التعرض إلى الشكوى والملاحظات . فانه نظرا إلى أنهما كليهما لا يرتبطان إلا بنظرا لمنفعة فانه بكليهما دائما حاجة إلى أكثر مما له ويتصور أنه يأخذ أقل مما ينبغي . فيشتكى حينئذ من أنه لم يجد البتة كل ما يرغب وكل ما كان يظن أنه يستحقه حقا وعدلا . في حين أن أولئك الذين من جهتهم يعطون هم عاجزون أبدا عن أن يسووا عطايهم بالحاجات غير المحدودة لأولئك الذين يقبلونها . § ٥ — إذا أمكن أن يميز في العادل

§ ٣ — ومن البغية — لاشك في ذلك ، لكن قبل أن يزم المرء على الاتصال من صديقه يمكن أن يشكو بحق من بروده .

§ ٤ — أكرر أنها — زدت هذه الكلمات حتى يكون التكرار أكثر قبولا .

§ ٥ — إذا أمكن أن يميز في العادل — راجع ما سبق ك ٥ ب ٧ ف ١

وصف مزدوج : العادل الذى ليس مكتوبا والعادل القانونى، أمكن كذلك أن يميز فى الصداقة أو العلاقة بالمنفعة الرابطة الأخلاقية المحضة والرابطة القانونية . فالمعانيات والملاحظات تقع على الخصوص متى عقدت العلاقة وقطعت تحت تأثير صداقة لم يكن ليفهمها الطرفان بطريقة واحدة . § ٦ — الرابطة القانونية أى التى تنبئ على اشتراطات صريحة هى تارة تجارية بمحنة وكما يقال صفقة تمت يدا بيد . وتارة هى أكثر تساهعا وتكون الى وقت . ولكن هناك دائما من قبل الطرفين اتفاقا على أن يعطى كلاهما الآخر فيما بعد شيئا بعينه عوضا عن شئ آخر بعينه . فالذين فى هذه الحالة واضح تماما ولا يمكن أن يكون محلا لأقل نزاع . غير أن الأجل الذى يعطى يظهر المحبة والثقة التى لأحدهما نحو الذى يتعاقد معه . من أجل ذلك لا يوجد عند بعض الشعوب دعوى قضائية بسبب هذه الأنواع من المعاملات مادام أنه يفرض دائما أن الذين يتعاقدون هكذا بالأمانة يجب أن يكون بينهم محبة متبادلة .

§ ٧ — أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف فانها لا تنبئ على اتفاقات وضعية بل يشبه الأمر أن يكون عطية كما لو كان الحال من صديق الى صديقه أو على الأقل يكون لدى المعطى إحساس مشابه لهذا، ولكن فى الواقع يتظر أن يؤدى اليه قيمة ما أعطى بل ربما انتظر أكثر منه لأنه لم يكن ليعطى عطية بل عقد قرضا .

— أو العلاقة بالمنفعة — التفاصيل الآتية تبين أن المراد هنا هو الصداقة لا مجرد المعاملات .

§ ٦ — الرابطة القانونية — فى هذه الرابطة لا صداقة البتة . وليس فيها الاقواعد عامة للعدل خالية من كل محبة .

§ ٧ — أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف — عبارة المثل أقل ضبطا من هذا . فان هذه الرابطة الأخلاقية ليست شيئا آخر إلا معروف أسدى من طرف وقبل من طرف آخر بحسن نية ورواية .

§ ٨ - نحننا لأ نحل الاتفاق على نفس الصورة التي ظن بادئ الأمر عقده عليها  
رفضت الشكاوى، وإذا كانت الدعاوى هي كذلك كثيرة في الحياة فذلك يحمي من أن  
الناس في العادة أو على الأقل أكثرهم عندهم نية فعل الشيء الجميل ولكن في العمل  
يختارون الشيء النافع . وإذن إذا كان جميلاً أن يفعل الخير من غير فكرة في أخذ  
المقابل فإن من النافع أن يتقبل معروف عوضاً عن المقابل .

§ ٩ - متى استطاع المرء لزمه دائماً أن يؤدي على حسب الأحوال كل ما قد  
قبل ويلزم أداؤه بالمعروف، إنه لا ينبغي أن يتخذ المرء صديقاً رغم أنه فإذا  
أدى المرء على كره منه كان كهيئة الذي انخدع في بادئ الأمر وأنه قبل معروفاً من  
شخص ما كان ينبغي أن يقبله منه ولا يظهر من ثم أنه كان قد قبله من صديق أو من  
شخص كان يؤدي لك معروفاً مجزئاً ما يجده من الارتياح في أن يسدى اليك معروفاً .  
حيث أن يلزم الإنسان أن يرى ذمته من الديون التي استدانها كما لو كان هناك عقود  
صریحة . يلزم أن يقال إن المرء لم يكن ليتأخر البتة عن أداء المعروف بعينه إذا كان  
قادراً عليه وإنه مقتنع بأنه إذا كان في الحال ليس قادراً على الأداء فإن الذي أقرض  
لا يتأخر عن أن لا يقتضى أبداً دينه . ولكن أكرر أنه متى أمكنه الأداء وجب

§ ٨ - الاتفاق - الضمى ما دام أنه ليست هناك مشاركة صريحة . على أن التعبير من الدقة والحق  
بموضع . تلك هي إحدى صفات القلب الإنساني الكثيرة الوقوع والتي هي أهد ما تكون عن الصدق .

§ ٩ - فإذا أدى المرء على كرهه - اضطرت أن أزيد هذه الكلمات حتى تكون الفكرة جلية  
غاية الخلاص . وبدون ذلك تكون غامضة . يريد أرسطو أن يقول إن المعروف الذي يقترن بأداء المدين  
له هذه المنفعة الكبرى . وهي أنه يحل من أقرضك على الاعتقاد في اللحظة التي أعطاك فيها أنك كنت تعتبره  
صديقاً حقيقياً . وعلى ذلك سوء الأداء . يجعله يظن أنك ما كنت تعتبره وقت القرض صديقاً حقيقياً  
وأنك قد أكرهته بنوع ما على أن يقرضك . وقد تكون الفكرة دقيقة ولكنها لطيفة وحة .

- في الحال ... أكرر - زوت هذه الكلمات .

عليه أن يبرئ ذمته . وإنما يكون ملائماً مبدئياً أن يبحث الانسان ممن يقبل المعروف وعلى أى الشروط يقبله حتى يعرف حق المعرفة ما إذا كان يريد أو لا يريد أن يقبل هذه الشروط ويطبقها .

§ ١٠ - غير أن هنا مثار شك : هل ينبغي أن يقاس المعروف المسدى بالمنفعة وحدها التي يحصلها منه ذلك الذى يقبله ويؤديه في دوره على هذه النسبة بالضبط؟ أم هل لا ينبغي أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال من أسداه . إن الملتين هم على العموم مبالون الى الزعم بأن ما يقبلونه من المفضلين عليهم هو بالنسبة لهؤلاء لا أهمية له وأن كثيراً غيرهم من الناس كانوا يستطيعون أن يسدوه بإهم . إنهم ليسخسون المعروف الذى أسدى إليهم ويحقرونه . وأما المحسنون فهم على ضد ذلك يزعمون أن ما أعطوه كان له عندهم الأهمية القصوى وأن غيرهم لم يكونوا البتة مستطيعين أن يسدوه خصوصاً في الظروف الخطرة وفي الأزمات الشديدة التي يجتازونها . § ١١ - بين هذه المتناقضات هل يلزم الاعتراف حينئذ بأنه متى كانت العلاقة ليست مبنية إلا على المنفعة تكون قائمة الذى يقبل المعروف هي المقياس الحقيقي لما يجب أدائه ؟ إنه هو الذى طلب العرف وحينئذ أسداه إليه

- أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال - بالنسبة للقلب التي بها إحساس الاعتراف بالجميل لا يمكن الشك في ذلك . وإن الحل الثانى هو وحدة الحق . وإن الملاحظات التي ستلى هي على ذلك غاية في الأحكام ولو أنها مع ذلك محزنة .

§ ١١ - ليست مبنية إلا على المنفعة - لكنه ربما يكون هنا أيضاً محل لضروب الخطأ التي تكلم عنها أرسطو آخفاً . وأنه لا يمكن الاعتقاد بأن هناك محبة متى كان الواقع أنه لا يوجد إلا حساب لقصة وتقديرها .

- المقياس الحقيقي - مع القيد الذى وضعه أرسطو يكون هذا المقياس هو الحق في الواقع .



غيره كان هذا الغير متقدماً أنه سيحصل بعد ذلك منه على المقابل بالضبط، وعلى هذا فالمساعدة التي أعطيت له هي بالضبط مساوية في العظم للفائدة التي حصلها منها، وإنه يجب عليه أن يؤدي مقدار ما كسب بل أكثر منه ويكون ذلك أيضاً أجمل.

١٢٤ - ولكن في الصداقات التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة فلا خشية من المعاتبات والشكاوى . فان نية الذي يسدى هي هنا المقياس الوحيد لأنه في أمر الفضيلة والأشياء القليلة إنما النية دائماً هي التي عليها المعول .

١٢٥ - التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة - يصدق هذا إذا كان من طرف ومن كثرين الصديقان فاضلين على السواء . لكن الشكاوى يمكن أيضاً أن يثار ثأرها في هذه الصداقات متى فسد أحد الاثنين وارتكب خطأ . ومميس أرسطو هذا المعنى فيما يلي .

### الباب الرابع عشر

الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات العمومية - العلاقات التي يستعمل فيها على المرء أن يؤدي ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله والوالدين - علاقة الأب والابن .

§ ١ - ربما تقع إذن أيضا اختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أرفع من الآخر . فان كلا من جانبه يمكن أن يظن أنه يستحق أكثر مما يعطاه . ومتى وقع هذا الشقاق لا غلبت الصداقة أن تنقطع . فالذي هو في الحقيقة أرقى من الآخر يرى أن يكون له زيادة عن الآخر ما دام أن النصيب الأوفر يجب أن يؤول الى الاستحقاق وإلى الفضيلة . والذي هو أضع الاثنين يتصور من جانبه هذا التصور بعينه . لأن من المقرربحق أن الانسان الذي لا يؤدي أية خدمة نافعة لا يمكن أن يحصل نصيبا مساويا . ويؤول الحال إذن الى أن تصبح هذه العلاقة تكليفا واسترقاقا لا صداقة حقيقية متى لم تكن المزايا التي تجيء من هذه الصداقة متناسبة مع قيمة الخدم المؤداة . وكما أنه في شركة رؤوس الأموال من يدفعون نصيبا أكبر يجب أن يكون لهم في الارباح حظوظ أوفر . كذلك على ما يفترضون يجب أن يكون الحال في الصداقة، غير أن من هو في الحاجة والضيق وهو أدنى درجة يفكر على ضد ذلك . ففي نظره أن أداء خدمة لمن هو في حاجة واجب على صديق طيب وحقيقي . يقولون ما فائدة المرء من أن يكون صديقا لرجل فاضل وقوي اذا

- الباب الرابع عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الادب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤ و ١٠

§ ١ - أرفع من الآخر - بالمركز الاجتماعي أكثره بافضلية .

- يقولون ما فائدة المرء - تلك في الواقع هي الأفكار الأكثر انتشارا في الناس والأشد أثرا في قلوب العامة .

لم يستفد من ذلك شيئا . § ٢ - يظهر أن لأحدهما وللآخر حقا كل من وجهة .  
فانه يلزم في الواقع أن يستفيد كلاهما من علاقته حفظا أوفر . غير أن هذا ليس البتة  
نصيبا من الشيء بعينه ، فالأعلى يكون له حظ أوفر من الشرف والذي هو في الحاجة  
يكون له حظ أوفر من المنفعة . لأن الشرف هو بمن الفضيلة والمطف ، والمنفعة هي  
المساعدة يساعد بها العوز .

§ ٣ - هذا هو أيضا ما يمكن أن يشاهد في إدارة الممالك حيث لا شرف  
البتة لمن لا يؤدي أية خدمة للجمهور . إن مال الجمهور لا يعطى إلا الى الرجل الذى  
قد خدم الجمهور ، وهنا مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار . لا يمكن الانسان  
أن يكسب المنفعة والشرف معا من الشيء العمومى . إنه لا أحد يطبق زمنا طويلا  
أن يكون له أقل مما يستحق من جميع الوجوه . ولكن يعطى الشرف والاعتبار  
لهذا الذى لا يقبل المال والذي هو من هذه الجهة معامل بأقل من الآخرين .  
ويعطى المال ، على ضد ذلك ، لمن يمكن أن يقبل هدايا من هذا النوع لأنه  
بمعاملة كل امرئ دائما بنسبة استحقاقه يمكن تسوية الصداقة وحفظها كما قلت  
فيما سبق . § ٤ - تلك هي أيضا الروابط التي يجب أن توجد بين الناس  
غير المتساوين . فان الانسان يؤدي احتراما واعظاما مقابل الخدم المالية وخدم

§ ٢ - حظ أوفر من الشرف - فانه يكون مكرما في نظر مدنيه الذى ليس مكرما عنده . فان الأقل  
قدرا يؤدي احتراما وتعظيلا بدل ما أصابه من المنفعة . ولكن هذا ليس من الصداقة في شيء .

§ ٣ - في إدارة الممالك - في السياسة ليست مصلحة الصلة على هذا القدر من الأهمية - وهذا  
يثبت من جديد أن كلمة "فيليا" في اللغة اليونانية لها معنى أوسع كثيرا من كلمة الصداقة في لغتنا (الفرنسية)  
- مال الجمهور إنما هو الشرف والاحترام - هذا جميل في معناه وفي عبارته ،  
- كالت فيا سيقى - في نظرية العدل ك ه ب ه ف ٤

الفضيلة التي قبلها، وتبرأ ذمتي أمكنه ذلك لأن الصداقة تطلب ما يمكن أكثر من أن تطلب ما تستحق . § هـ — وفي الواقع توجد أحوال كثيرة يستحيل فيها على المرء أن يؤدي على وجه التمام ما يجب عليه . مثلاً في الاعظام الذي يجب علينا نحو الآلهة ونحو الوالدين . وما من أحد يستطيع أن يؤتيهم كل ما يجب لهم . ولكن من يعيدهم ويعظمهم بقدر ما يمكنه فقد قام بكل الواجب عليه . كذلك يظهر أنه لا يباح لولد أن ينكر أباه في حين أن الوالد يمكنه أن ينكر ابنه . متى وجب على المرء شيء لزمه أدائه، لكن لما أن الولد لم يستطع البتة أن يؤدي مساوى ماقد قبل فيبقى دائماً مدينا لوالده . وعلى ضد ذلك أولئك الذين لهم الواجب هم دائماً أحرار في إبراء مدنيهم . وهذا هو الحق الذي يستعمله الوالد في حق ولده . ومع ذلك فلا يوجد أب أراد من جانبه أن يفصل عن ابنه إلا إذا كان هذا الابن على فساد خلق لا شفاء منه لأنه زيادة على المحبة الطبيعية التي يشعر بها الوالد نحو ولده فإنه ليس من شأن القلب الانساني أن يرفض السند الذي يمكن أن يحتاج إليه . أما الولد فإنه يلزم أن يكون فاسد الخلق حتى يحل نفسه من البر بآبيه أو بره بأقل من الكفاية . ذلك بأن أكثر الناس يحرصون على أن يتألوا خيراً . ولكنهم يفترقون من عمل الخير للأغيار باعتبار أنه لا فائدة منه .

على أني لا أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فيما كنت أريد أن أقوله في هذه النقطة .

— تطلب ما يمكن أكثر — فكرة لطيفة .

§ هـ — نحو الآلهة ونحو الوالدين — راجع ماسبق آفا ب ١٢ ف هـ وان الاعتبارات التي يذكرها أرسطوها من العظم . وضع .

## الكتاب التاسع

### تابع نظرية الصداقة

#### الباب الأول

أسباب الخلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولا هو الذي يحدد قيمة العوض - طريقة فروطاغور والسفلاتيين - الإجلال الواجب للأستاذة الذين علومهم الفلسفة - قوانين بعض الممالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية .

§ ١ - في جميع الصداقات التي لا يكون الصديقان فيها متشابهين يكون التناسب هو الذي يسوى الصداقة ويحفظها كما قلت فيما سبق . الحال هنا على الإطلاق كالحال في الاجتماع المدني . مثال ذلك معاوضة على حسب القيمة وقعت بين الحذاء على الاحذية التي يصنعها وبين النسيج على قماشه . وكذلك المعاوضات بينها بين جميع أعضاء الاجتماع . § ٢ - ولكن هناك يوجد على الأقل مقياس مشترك وهو العملة المضروبة بالقانون واليها يرجع في سائر الأشياء وبها يمكن تقويم كل شيء . ولما كان لا يوجد ما يماثلها في روابط المحبة كان المحب يشكو أحيانا أن فرط حنوه لا يقابل بالمثل ولولم يكن فيه شيء يجب أبدا كما قد يحصل في العمل ، وكثيرا ما يشتكى المحبوب أيضا من أن صديقه بعد أن وعده بكل شيء لم يف بعهده بشيء من تلك الوعود الكثيرة الضخمة . § ٣ - فإذا وقعت هذه الشكاوى

- الباب الأول - في الأدب الكبير ٢ ف ١٣ وما بعده . وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٣ و ١٠

§ ١ - كما قلت فإسقى - ك ٨ ب ٧ ف ٣

§ ٢ - السلة - راجع ما سبق في نظرية العملة ك ٥ ب ٥ ف ٨

المبادلة فذلك لأن أحدهما، لما أنه لم يجب من أحبه إلا نظرا إلى اللذة وكان الثاني لم يك يجب الآخر إلا للفضة، وقع الاثنان في خيبة مما كانا ينتظرانه . ولما كانت صداقتهما لم تقم إلا بهذه الأسباب فقطعها يقع لسبب أن كليهما لم يحصل البتة على الغاية التي لما تولدت علاقتهما . إنهما لم يكونا متحابين لذاتهما ولم يكونا ليجبا فيهما إلا مزاييا ليست باقية . فليست الصداقات التي تولدها هذه المزاييا بأطول عمرا منها . أكرر أن الصداقة الوحيدة الباقية هي تلك التي، لعدم استفادتها شيئا إلا من ذاتها، تبقى بواسطة توافق الاخلاق والفضيلة .

§ ٤ - سبب آخر لخلاف، وهو متى لقي المرء شيئا مخالفا كل المخالفة عوضا عما كان يرغب فيه . لأن عدم الحصول على ما يرغب الانسان فيه يوشك أن يكون عدم الحصول على شيء أصلا . تلك حكاية ذلك الرجل الذي كان قد قطع وعودا جميلة لمغنى وكان يقول له كلما أحسنت الغناء زدت في عطائك، فلما أصبح المغنى جاء يطالب بتنفيذ الوعود فأجابه الآخر أنه أدى إليه لذة بلذة . فإذا كان كلاهما لم يكن ليريد إلا هذا لكان حسنا، ولكن إذا كان أحدهما يريد اللهو والآخر الكسب وأن أحدهما حصل على ما كان يريد والآخر لم يحصل عليه فوضوع الشركة لم يكن قد نفذ. لأنه ما دام بالانسان حاجة الى شيء فانه يتعلق به بشهوة وقد يهون عليه أن

§ ٥ - أدى إليه لذة بلذة - فانه قد جلب للمغنى لذة بما أعطاه من الآمال الجلية بتلك الوعود . وهذه النقطة المذكورة في أريديم بأجل من ذلك . وقد عُرِّفَ أن أرسلو كان يهين الاسكندر ولكن هذه الخدمة الدينية لا يمكن أن تأتلف مع كرم ذلك البطل المشهور . وينسب "بلوطارة" في كتابه "حياة الاسكندر" هذا الطماع الى "ديونيس" .

- ففروض الشركة - ان الصير بالشركة ربما كان قويا في مدد علاقة وثيقة كهذه ومع ذلك فهي حفة . فانه متى كان هناك اتفاق صريح أو ضمني يمكن أن يقال هناك ما هو كالشركة .

يعطى كل ما عداه لتحصيله . § ٥ - ولكن باى الطرفين هنا يتعلق أمر تعيين ثمن المعروف؟ أين كان البادئ في إسدائه أم من كان البادئ في قبوله؟ فان الذى أسداه أولاً يظهر أنه اعتمد على الثقة بكرم الآخر . كذلك كان يفعل فروطاغور، كما يقال ، حينما كان بادئ الأمر يعلم شيئاً ، اذ كان يقول لتلاميذه أن يقدر هو نفسه ثمن ما قد تعلمه وكان فروطاغور يقبل الثمن الذى يحده تلميذه . § ٦ - في الأحوال التى من هذا القليل يرجع غالباً الى هذا المثل :

”عينوا لأصدقائكم ربحاً عادلاً“

ان الذين يحملون غيرهم على اعطائهم نقوداً ثم هم بعد ذلك بسبب مبالغتهم فيما يعدون به لا يوفون بشيء مما قالوا يعرضون أنفسهم الى اللوم بحق لأنهم لم يؤدوا التزاماتهم . § ٧ - تلك حيلة ربما يرى السفطائيون أنهم مضطرون لاتخاذها لأنهم قد لا يجدون أحداً يعطى نقوداً مقابل العلم الذى يدعون أنهم يعلمونه . ولما كانوا بعد أن تسلموا النقود لم يفعلوا شيئاً يحملها ، كانت الناس محققين في الشكوى منهم . § ٨ - غير أنه في جميع الأحوال التى ليس فيها اتفاق سابق على الخدمة التى تؤدى فهؤلاء الذين يسدون عفا ومن تلقاء أنفسهم لا يمكن البتة أن يكونوا عرضة للوم

§ ٥ - فروطاغور - هذا السفطائي يعتبر أنه أول من اقتضى أجراً من تلاميذه .

§ ٦ - المثل - هذا المثل مستمد من ”هزيود“ في مؤلفه ”الأعمال والأيام“ البيت ٣٧٠ وهو

مطابق الواقع .

§ ٧ - السفطائيون - يظهر أن أرسطو يعنى سفطائي زمانه ولكن السفطائيين كانوا قد أوتكوا

على الاقتراض تماماً . وربما أراد بهذا السفطائيين الذين كانوا يعيشون في زمن سقراط وأفلاطون .

§ ٨ - عرضة للوم - من جانب المدينين لم بالمعروف . لأن من الجائز في بعض الظروف أن يحتل المدين اذ يبدى معرفته من تقواه نفسه يضر من أسدى اليه يدلاً أن ينفقه .

كما قد قيل فيما سبق . لا عمل لهذه المعاتبات في الصداقة المبينة على الفضيلة . إذن يجب الرجوع هنا الى النية وحدها في أداء المقابل لأن النية هي مقوم الصداقة والفضيلة على المعنى الخاص . وهذا هو أيضا الاحساس المتبادل الذي ينبغي أن يهدى أولئك الذين درسوا مع تعاليم الفلاسفة . فانه لا طاقة للآل على تقدير قيمة هذا المعروف . حتى الاجلال الذي يسديه المرء الى أستاذه لا يتناول التتالى أن يكون جزاء وفاقا . بل يلزم المرء أن يقتصر على ما يقدر أن يفعله في حقه كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . § ٩ — لكن متى لم يكن المعروف على هذا القدر من التره وكان قد أسدى نظرا الى فائدة ما فانه يلزم أن يكون المعروف الذي يؤدي كقاييل جديرا ومناسبا في نظر الطرفين على السواء . وفي حال ما لم يكن مَرْضيا لا يكون من الضروري فقط بل من العدل أن الذي بدأ بإسداء المعروف هو نفسه الذي يحدد قيمة العوض ، لأنه اذا كان ما يقبله يساوى المنفعة التي كسبها الآخر أو اللذة التي ذاقها الآخر فان التمييز الذي دفعه هذا الأخير يكون هو كل ما يجب أن يكون . وعلى هذا النحو تجري الأمور في الصفقات من كل نوع . § ١٠ — من المسالك ما تحظر قوانينها رفع المنازعة في العقود الاختيارية الى القضاء اعتقادا بلا ريب على هذا المبدأ : أن المشتكى يجب

— الذين درسوا معا — ما على ثبت أن المقصود هو علاقات المعلم بتلميذه ولكن في عبارة القن إبيام حافظت عليه في الترجمة كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . راجع ما سبق ك ٨ ب ١٤ ف ه هذا الاجلال المبين من جانب التلميذ لأستاذه معنى أولي به أن يكون هديا من أن يكون اغريقيا . في الاعد "الغور" أى "مربى" برامان" هو ملحق تماما بالوالدين . وعاقب على الخطايا التي تقع في حقه بنفس العقوبات التي يعاقب بها على ما يرتكب في حق الوالدين .

§ ١٠ — من المسالك — راجع ما سبق من التطبيق ك ٨ ب ١٣ ف ٦ ولا يدري كيف يجب إسداء التكرار هنا . فمن البين أنه في المناقشات التي يتكلم عليها أرسطو لا يمكن أن يكون محل لتداعى أمام المحاكم .



عليه أن يتفق مع ذلك الذى قد وضع فيه ثقته بنفس الطريقة التى بها تعاقد معه  
 بادئ الأمر. والواقع أن هذا الذى قد حصل على هذه العلامة البادرة من الثقة يظهر  
 أنه أكفأ لحسم النزاع بالعدل من هذا الذى اعتمد عليه. ذلك بأنه كثيرا ما يكون  
 أولئك الذين يملكون الأشياء والذين يريدون ملكها لا يقدرونها بسعر واحد. بل أن  
 ما يملكه الانسان وما يعطيه للأغيار يظهر دائما أنه أكثر ثمنا ومع ذلك فالمعاوضة  
 تقع على الشروط وعلى القيمة التى يمتدحها الذى يقبل. وربما يكون المقياس الحقيقى  
 للأشياء هو أن تقوم بالقيمة العالية التى يقدرها من يملكها ولكن بالقيمة التى كان  
 يقومها بها هو نفسه قبل أن يملكها.

## الباب الثاني

تمايز الواجبات وحدودها وصنوف الرضا باعتبار الأشخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عمومية - استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين والأخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها في السلوك كله .

١٤ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا : هل يلزم أن يجيب المرء أباه الى كل شيء؟ هل يجب طاعته في كل شيء؟ أم هل اذا كان الانسان مريضاً مثلا يكون أولى به أن يطيع الطبيب ؟ وهل لا يكون الأولى أن يُنتخب لقيادة الجيش رجل حرب ؟ ومن المسائل ما يشبه تلك أيضا : هل يلزم المرء أن يؤثر أن يسدى العرف الى صديقه على أن يسديه للرجل الفاضل؟ هل ينبغي للانسان أن يؤدي حق من أحسن اليه أولى من أن يهدي هدية له عندما لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين؟

٢٥ - أو ليهبت هذه المسائل كلها مما يمسرحه بطريقة مضبوطة لما بين هذه الحالات المتباينة من الفروق في العظم والصغر وفي الجدارة الأخلاقية وفي الضرورة؟

٣٥ - إن ما يرى بلا أقل عناء هو أنه ليس من الممكن منح الشخص بعينه كل شيء . ومن جهة أخرى أن اعتراف المرء بانلذم التي أدبت اليه أحسن من مواساة الرفقاء ، فيجب عليه أن يرى ذمته نحو من أسدى اليه المعروف كما لو كان

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٠

١٥ - هالك مسائل أخرى - من المحتمل أن يكون هنا قصص في النص لأن علاقات الاتصال معدومة تماما . وكل هذه المسائل بالغة من الهمة ما لا تبلغه من الأهمية .

٢٥ - مما يمسرحه - يظهر على الفضا من ذلك أن الحل ليس من الصعب في شيء . وأن مجزء الفرق السليم كاف لحلها على أحسن وجه .

٣٥ - بلا أقل عناء - هذا يظهر أنه يتناهى بعض الشيء ما قيل من صعوبة هذه المسائل .

هذا المعروف دينا عليه واجب الأداء ، ذلك خير من تقديم هدية الى من يحبه .  
 § ٤ — ولكن ربما لا تكون هذه القاعدة ممكنة التطبيق دائما . مثلا رجل اقتدى  
 من أبدي اللصوص هل يجب عليه في دوره أن يفتدى من اقتداه أولا مهما كان .  
 فاذا لم يكن ذلك المفتدى هو نفسه أسيرا ولكنه طلب رد قيمة الفدية التي دفعها  
 هل ردعا اليه أحق على المرة من تخليص والده ؟ لأنه قد يظهر أن الواجب هو أن  
 يؤثر المرة والده لا على الاجنبي فقط بل على نفسه . § ٥ — أكتفى حينئذ بأن  
 أكرر ما قلته وهو أنه يلزم المرة على العموم وفاء دينه . لكن اذا كان العطاء للغير  
 أجل أو أزم فمن هذه الجهة فقط ينبغي التبرجيع بلا تردد . لأنه قد يمكن أحيانا أنه  
 لا توجد المساواة الحقيقية في القيام بوفاء حق المعروف الذي أسداه اليك غيرك .  
 مثال ذلك أن هذا الغير كان يعلم أنه يسدى الخير إلى رجل طيب مع أن الوفاء يرد  
 المثل سيكون الى رجل معروف بأنه رجل شرير . بل توجد أحوال فيها لا ينبغي  
 في الواقع أن نقرض على طريق التبادل من كان أقرضنا في بادئ الأمر ، فان واحدا  
 في الواقع أقرض الآخر لأنه يعرفه رجلا خيرا وأنه كان وانما من الوفاء . ولكن

§ ٤ — ولكن ربما — الحالة التي يستشهد بها أرسطو في الواقع بحيرة . وهذا القرض الذي ليس فيه  
 شيء من الخيال يستحق أن يناقش . فان لظروف الخصوصية دائما وزنا حاسما . وان الحلول التي يرقى بها  
 لحل هذه المسائل المخترعة اختراعا ربما لا تكون هي ما يخلقه المرء عمليا في سلوكه . وسيقول أرسطو نفسه  
 ذلك عما ظيل .

§ ٥ — يلزم المرء على العموم — الواقع أن أكد ما يكون في هذه المواد الدقيقة هو أن يستمسك المرء  
 بالصوميات . ومن المستحيل تعيين شيء منها سقفا .  
 — أجل والأهم — لا يمكن المرء أن يقضى في هذا إلا في مواجهة الأشياء ، وإذن يكون على حصة العقل  
 أن نبين ماذا يأخذ وماذا يدع .  
 — معروف بأنه شرير — وربما كان الأحسن أن لا يقبل منه شيء .

الآخر لا يمكنه أن يعتمد على أن يوفيه دينه رجل خذاع . حيثذ اذا كان الأمر كذلك في الحقيقة فان الاعتبار لا يمكن أن يكون متساويا من الجانبين . فان لم يكن الأمر في الواقع كذلك فجزء اعتقاد المرء يشفع له اذا هو تصرف على هذا النحو . § ٦ - وعلى جملة من القول كما كررت فيما سبق أن جميع هذه النظريات الخاصة باحاساس الناس وأفعالهم تتغير كما تتغير الأحوال التي تطبق عليها سواء بسواء . حيثذ فلا يلزم المرء أن يكون كريما نحو جميع الناس ولا أن يحب والده بكل شيء كما أنه لا يقرب كل الضحايا الى المشتري ، ذلك أمر بالغ من الوضوح غايته . § ٧ - وكما أن على الانسان واجبات متباينة جد التباين نحو والديه وإخوته وأصدقائه ومن أحسنوا إليه . كذلك ينبغي التمييز في إيفاء كل ما يتعلق به وما هو واجب له . حقا أن هذا هو ما يفعله الانسان على وجه العموم فيما يظهر . حيثذ يدعو المرء والديه الى عرسه ، ذلك لأن العائلة هي في الواقع مشتركة بينهم وأن جميع الحوادث التي تهمها يجب أن تكون مشتركة بينهم على السواء . ذلك هو عين السبب الذي يجعل حضور الجنائز في نظر الانسان أوجب واجب على والدين . § ٨ - كذلك يظهر أن الأولاد يجب عليهم قبل كل شيء أن يقوموا بنفقة والديهم . ذلك دين

- يوفيه دينه رجل خذاع - ربما كان هذا الاعتبار من أصح ما يكون . ولكن في هذه الحالة ما كان ينبغي الاعتراض من هذا الخذاع . لأنه بذلك يؤتيه تقوفا عليه . لأنه يمدى اليك الرفق ولا تمدى اليه شيطا .

§ ٦ - كما كررت فيما سبق - والواقع أن أرسطو قد كرر غالبا أنه في الأخلاق لا يلزم الاقتصاد على النظريات بل لا بد من الارتباط بالعمليات . راجع على الخصوص لك ١ ب ٣ ف ١٤

- كل الضحايا الى المشتري - هذا التشبيه موجود أيضا في الأدب الى أوفيدم .

§ ٧ - التميز - هذه مستغلة لطف وحسن ذوق .

- عرسه ... حضور الجنائز - تلك احساسات انسانية محضة كانت نافية في الأزمان القديمة ، هل يظهر ، كما هي في الأمم الحاضرة .

§ ٨ - بنفقة والديهم - الملاحظة السابقة يهتبا .

يقومون بوفائه . وقد يرى أن سد حاجات أولئك الذين يدين لهم الإنسان بوجوده أحق من تكفل عياله . أما الاحترام فهو واجب على الإنسان لوالديه كما هو واجب عليه للأله سواء بسواء . ولكنه ليس عليه كل أنواع الاحترام . فليس عليه مثلا الاحترام بعينه لأبيه ولأمه ، كما لا يحترم أباه على نحو ما يحترم عالما أو قائدا . ولكن عليه لأبيه الاجلال الواجب لأب ولأم الاجلال الواجب لأم .

§ ٩ - في كل فرصة ينبغي أن تبدى للناس الأكبر منك منا الاحترام الواجب للسنة . فيجب أن يقوم الانسان في حضرتهم وأن ينزل عن مكانه لهم وأن يكون لهم منه صنوف العطف من هذا القليل . والأمر بالمعكس مع الرفقاء والاخوة ، لا ينبغي إلا الصراحة والاخلاص الذي يظهرهم على كل ما عندنا . وعلى جملة من القول يجب على المرء نحو والديه وأنداده في المشيرة ومواطنيه وفي جميع العلاقات الأخرى أن يكلف نفسه دائما أن يعطى كلا القدر الحق من صنوف الرعاية الواجبة له وأن يميز فيما يجب إعطاؤه اليهم بحسب درجة القرابة والاستحقاق أو الألفة . § ١٠ - هذه التمايز يكون اتيانها أسهل متى كان الأمر بصدد أشخاص من طبقتنا وتكون دقيقة بين الأشخاص الذين هم من طبقات مختلفة . ولكن هذا ليس سببا في الامتناع عنها بل يجب على المرء الاهتمام بملاحظة كل هذه الفروق على قدر الامكان .

— لأبيه وأمّه — لا شك في أن أرسطو يريد أن يقول إن المرء لأبيه حنانا أكثر .

§ ٩ - الاحترام الواجب للسنة — نصائح جليلة تنير في النفس ذكرى لقدمونيا . وكل النصائح التالية هي كذلك لطيفة وبحكمة .

§ ١٠ - من طبقتنا ... من طبقات مختلفة — هذه الفروق موجودة في جميعتنا كما كانت موجودة في الجمعية الآتية .

### الباب الثالث

تقطع الصداقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزئ إليه - لا يمكن الانسان أن يشكو إلا اذا كان قد انخدع بحجة معطنة - القرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلًا ، لا ينبغي قطع الصداقة إلا اذا بُس الصديق من إصلاحه - القرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاسدًا ، لا ينبغي له القطع على إطلاقه بل هو ملزم دائماً بشيء لذكرى الماضي .

§ ١ - مشكلة أخرى شائكة هي معرفة ما إذا كانت علاقات الصداقة يجب أن تقطع أو أن يحتفظ بها حينما يصبح الناس أغيار ما كانوا بعضهم نحو البعض الآخر . أم أنه لا شيء من الضروري القطع حين يصير الناس الذين لم يكونوا ليتحابوا إلا بواسطة المنفعة أو اللذة لم يبق عندهم ما يؤتونه بعضهم بعضًا ؟ لما كان هذا هو موضوع صداقتهم الوحيد كان واضحًا كل الوضوح أن يتقطع تحابهم . وكل ما يمكن أن يُستكى منه هو أن واحدًا لا يجب إلا بالمنفعة أو باللذة يومهم مع ذلك أنه يجب حبا قليلا . وفي الواقع كما أسلفنا ذلك في البداية أن العلة الأكثر شيوعا للفراق بين الأصدقاء هي أنهم لا يرتبطون بنيات واحدة بعينها وأنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض بعنوان واحد بعينه . § ٢ - وحينئذ متى انخدع أحد الاثنين وافترض أنه محبوب بالقلب ، في حين أن الآخر لم يفعل شيئًا يعطيه هذا الفهم

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١٩ ب وفي الادب الى أريديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ - أن تقطع أو أن يحتفظ بها - يمكن أن يرى في العمل المادي في الحياة ان هذه المسئلة هي في الواقع صعبة وكثيرة الوقوع .

- كما أسلفنا ذلك في البداية - راجع ما سبق ب ١ ف ٣ من هذا الكتاب .

لا ينبغي له أن يلوم إلا نفسه . لكن إذا اتخذ بمواربة صديقه المزعوم فله كل الحق في أن يشكو من خادعه . وقد يكون لومه أعدل من اللوم الذي يوجه الى أولئك الذين يضربون العملة الزائفة ، لأن الجريمة هنا موجهة الى شيء أنفس بكثير .

§ ٣ - لكن لنفرض الحالة التي فيها عقدت العلاقة مع رجل بسبب أنه كان قد ظن طيباً وأنه بعد ذلك قد صار رذيلاً وأنه بحسب الظاهر فقط قد صار ، فهل يستمر المرء في أن يحبه ؟ أم هل لا يكون جائزاً أن يحبه أيضاً ما دام أن الإنسان لا يجب بلامميز بل هو يجب فقط من هو طيب ؟ لأن الذي كان يراد حبه ليس شريراً ولا هو ينبغي أن يحب . فانه لا ينبغي حب الاشرار كما لا ينبغي مشابهم . على أنه معلوم أن الخليط يشبه الخليط . وحيث هالك هي المسئلة : هل يلزم القطع على الفور أم هل يجب التفصيل ، وأن يقطع لا مع الجميع ولكن مع أولئك الذين قد صار فساد أخلاقهم منذ الآن عضالاً ؟ ما دام هناك أمل في إصلاحهم فينبغي مساعدتهم على نجاة فضيلتهم بتأية نفوق العناية التي تبذل لإصلاح ثروتهم بالنسبة لأن تلك

§ ٢ - أن يلوم إلا نفسه - إذا كان الإنسان متصفاً من نفسه لم يفعل إلا ذلك في أكثر الأحيان . فان الإنسان في الغالب يندع نفسه أكثر مما يندعه غيره . ولكن من المكين أن يقسو المرء على غيره أكثر مما على نفسه .

- صديقه المزعوم - أخفت هذه الكلمة الأخيرة .

- العملة الزائفة - تشبه يدع محكم .

§ ٣ - لنفرض الحالة - ليس في هذا شيء من التخييل . بل تلك مسئلة طالما وضعها كل منا لنفسه في ميته .

- ما دام هناك أمل في إصلاحهم - فبد تأية في اللطف وعمل القاية . ولكن الصعوبة هي في صواب الحكم على ما إذا كان الإصلاح الأخلاق قد أصبح محالاً تماماً أم لا .

الخدمة هي أشرف وأحق بالصدقة الحقة . في هذه الحالة لا خطأ على المرء في أن يقطع ، لأنه لم يكن هذا هو الرجل الذي أريد اتخاذه صديقا ، ومذ قد تغير هكنا تنيرا تاما وأنه لم يبق بعد في الامكان نجاته برّده الى ما كان فما على الانسان إلا أن يتعد عنه .

§ ٤ - افترض أيضا حالة أخرى : أن يبقى أحد الصديقين ما كان ، والآخر بصيرورته أشدّ مينة من الجهة الأخلاقية وصل الى أن يفوقه بكثير في الفضيلة . فهل يجب على هذا أن تستمر صداقته؟ أم هل هذا شيء غير ممكن؟ وتصير الصعوبة واضحة كل الوضوح متى كانت المسافة بين الصديقين كبيرة جدا كما يقع في الصداقات المعقودة منذ الطفولة . فإذا بقي أحدهما طفلا بقله وقد صار الآخر رجلا مليئا بالقوة والكفاءة فكيف يمكن أن يبقيا صديقين ما دام أنهما لا تزوجهما بعد الأشياء بينهما ولم يكن لأحدهما بعد ما للآخر من الأفراح والأفراح بينهما؟ لن يكون بينهما بعد تبادل الاحساسات التي بدونها لا صداقة ممكنة ما دام لم يبق بعد حيثذ وسيلة للعيشة معا بلا تكلف كما وضناه آنفا أكثر من مرة .

§ ٥ - ولكن أليس من المعاملة القاسية أن تكون معه كما لو لم يكن صديقك أبدا؟ أم ينبغي بالأولى الاحتفاظ بذكري الصداقة التي أحسها المرء في الماضي؟ كما أن

§ ٤ - افترض أيضا حالة أخرى - هذه الحالة الثانية هي أيضا واقعية .

- الصداقات المعقودة منذ الطفولة - ذلك بأن مرور الزمان في الواقع يأتي علينا نشيطا أعظم

التغيرات .

- كما وضناه آنفا أكثر من مرة - رابع ما سبق له ٨ ب ٥ ف ٦

§ ٥ - الاحتفاظ بذكري - هذا هو المقياس الحق . فلا ينبغي للانسان احتراماً لنفسه أن يعامل

صديقه كما يعامل مجزء أجنبي حتى ولو لم يعد يحترمه كما كان يفعل قبلا .



الإنسان يعتقد واجبا عليه أن يكون أشد عطفا على أصدقائه منه على الأجانب كذلك يجب أن يحابي بعض الشيء ذلك الماضي الذي شهد ارتباطكم إلا أن يكون القطع مع ذلك قد جاء من إفراط في فساد لا ينتفر .

— فساد لا ينتفر — هذه القواعد الحكيمة تجدّد ذكرى ضائع القيثاغورثيين . ففى ظهر صديق بأنه غير أهل للهمة والاحترام فانهم كانوا يتفوه من الجمية . وقد كانوا يقيمون مشيدا كانوا يكتبون عليه اسمه الذى كان من المحرم أن يلفظ به . وكان الواجب على أرسطو أن يضيف الى ما قال أن هذه القنوبات الواقعة على القلب هى دائماً موجهة وأنها تسمى أكثر من موت الصديق .

### الباب الرابع

صدقة المرء للأغيار تأتي من محبة نفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خير - صورة الرجل الخير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير لخير لاغير - الحياة عنده كلها حلالة - علاقات الصداقة بالآثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام الداخلي - شفاقة ونفسه - كرمه للحياة - بنفسه لنفسه - الانتصار - مزايا القضية .

§ ١ - إن ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التي تكون الصداقات الحقة يظهر أنها تستمد أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته . فقد يعتبر المرء صديقا ذلك الذي يريد لك الخير إن ظاهرا وإن حقا ويفعله معك وهو يقصده به قصدك ليس غير . وكذلك هذا الذي لا يرغب في حياة صديقه وسعادته إلا من أجل هذا الصديق ذاته . هذه هي على التحقيق المحبة التزمية التي تشعر بها الأمهات نحو أولادهن والتي يحميها الأصدقاء عند الصلح بعد الخصام . وقد يقال أيضا أحيانا إن الصديق هو ذلك الذي يعيش معك . والذي يتعهد وإياك في الأنواق والذي تسره مسراتك وتمتزنه أحزانك ، هذه هي العاطفة التي تشاهد على الخصوص في الأمهات ، تلك بعض الخصائص التي بها تحدد الصداقة الحقة . § ٢ - هذه هي بالضبط جميع الاحساسات التي يحسها الرجل الخير نحو ذاته والتي يحسها أيضا الرجال الأغيار من حيث كونهم

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

§ ١ - يظهر أنها تستمد أصلها - وليس معنى هذا أن الآثرة هي أساس الصداقة . هيأت . فان الصداقة في نظر أرسطو ليست حقيقة إلا متى كانت متزعة من الفرض . بل هو يريد أن يقول قط ان بالمرء نحو صديقه من الاحساسات ما له نحو نفسه . هل أن هذا التشبيه ، فيما يظهر لي ، متكلف وأن العلاقات التي يجدها المرء نحو آخر لا يمكن البتة أن تكون هي ما يجده نحو نفسه . وهذا هو الذي جعل أرسطو يثقف صفة مربية لخير بها عن فكرة .

§ ٢ - التي يحسها الرجل الخير - من الحال تفرير ثنائية الإنسان بصورة أظهر من هذه ولوائه بالواسطة .

يعتقدون أنهم أخبار . لأنه يظهر ، كما أسلفت ، أن التفضيلة والانسان الفاضل يمكن اتخاذهما مقياسا لغيرهما . فرجل كهذا هو دائما مع نفسه على وفاق ولا يرغب بكل أجزاء نفسه إلا في الأشياء بأعيانها . إنه لا يرى إلا الخير ولا يصطنع لنفسه إلا الخير أو ما يظهر له أنه الخير . وإن آية الرجل الخير هي أن يعمل الخير ليس غير . وإنه يعمل لنفسه ، لأنه يعمل للمثل الذي هو فيه والذي هو خلاصة الانسان في كل واحد منا . لاشك في أنه يرغب في الحياة وفي حفظ ذاته لكنه قبل كل شيء يريد أن يُحيي الأصل الذي به يفكر ويحييه لأن الحياة عند الانسان الخير هي خير حق .

§ ٣ — إذن كل منا يريد الخير لنفسه . لكن إذا صار الانسان غير ما كان وتبدل طبعه فهو لا يرغب بعدئذ لهذا الشخص الجديد في كل الخيرات التي كان يتمتعها للآخر . لأنه إذا كان الله ذاته يملك الخير في الحال فذلك لأنه باق هو ما هو بأصله . وإن المبدأ العاقل في الانسان هو أصل الشخص أو هو يظهر على الأقل أنه أصله أكثر من كل ما فينا من مبدأ آخر . § ٤ — حيثئذ متى اتصف انسان حقا بالتفضيلة فانه يريد الاستقرار في أن يعيش مع نفسه لأنه يجد في ذلك لذة حقيقية . إن ذكريات أعماله الماضية ملأت حلاوة وآماله في أعماله المستقبلية نبيلة كذلك . وما تلك

— كما أسلفت — راجع ما سبق لك ٣ ب ٥ ف ٥

— والذي هو خلاصة الانسان — مبدأ أطلوني محض .

— هي خير حق — ملاحظة بسيطة النور يمكن بها في العمل الحكم على فضيلة الناس واستحقاقهم فان النفوس العلمية المستنيرة لا تسب الحياة مهما كانت مثة تلك البلايا التي يلقونها فيها .

§ ٣ — إذا صار الانسان غير ما كان — وهذا ما يمكن وقوعه متى أفسدت الرذيلة القلب وسقطت النفس حوزا عن أن تصلح وتسمو .

§ ٤ — حيثئذ متى اتصف انسان — وصف عجيب لا غبطا للضمير فانه تحليل متفن ومحكم .

إلا إحساسات مقبولة . إن هذه الأفكار الكثيرة تملأ عقله استمتاعا شريفا وإنه ليرضيه أن يحنّ على الخصوص لنفسه ولمسراته الخاصة ولا لامله الخاصة لأن عنده اللذة والألم يتعلقان دائما بالموضوعات أعيانها ولا يتغيران بلا انقطاع من موضوع الى آخر . ليس لقلبه البتة أن يتنم إذا كان يصح التعبير هكذا . ولما كان رجل الخير هو دائما على هذه الاستعدادات نحو ذاته ، وكان المرء نحو صديقه كما يكون نحو ذاته شخصيا باعتبار أن صديقنا هو نحن نحن بصورة أخرى نتيج من ذلك أن الصداقة توشك كثيرا أن تكون هي ما قلنا آتفا وأنه يجب أن يسمى أصدقاء أولئك الذين بينهم هذه الروابط المتبادلة .

§ ٥ - أما مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أولا يوجد في الواقع حب للذات نحو الذات فانتا تركها الآن في ناحية وتقتصر على القول أن الصداقة توجد على التحقيق كلما اجتمع شرطان أو أكثر من الشروط التي بينها وأنه متى تطلّفت الصداقة أشبهت كثيرا المحبة التي يملها المرء نحو نفسه .

§ ٦ - على أن هذه الشروط يمكن أن تظهر عند العاقل من الناس بل بين الأشرار . لكن ليس أن هؤلاء لا يجمعون بين هذه الشروط إلا بقدر ما تعجبهم أنفسهم

§ ٥ - حب للذات نحو الذات - هذه الظاهرة البيكولوجية هي في الحق محل لان يدعش لما كل الدهش . ولكن هذا لا يمنع من أنها حقيقة . فقد رزق الإنسان أن يحب نفسه هو الى قدر أكثر شدة أو أقل كازرق أن يخضها كاسينيه إليه أرسطوقيا على . وقد كان من شأن هذا الاعتبار الاخير أن ينهي المناقشة بالنسبة له .

- تركها الآن في ناحية - لا أظن أن أرسطو قد ماد الى هذه المسئلة وعلى الاكمل في المؤلفات التي وصلت اليها منه .

§ ٦ - هذه الشروط - التلحق السابق بنفسه .

وقد رما يظنون أنفسهم أخيارا؟ لأن هذه المحبات لا تتكون أبدا عند الناس فاسدى الأخلاق والمجرمين . § ٧ - بل يمكن أن يقال انها لا تكاد تجتمع عند الذين ليسوا أخيارا . انهم ونفوسهم دائما فى شقاق . انهم يرغبون فى شئ ويريدون منه شيئا آخر ، فتتلهم كمثل الفساق الذين لا يضبطون أنفسهم سواء بسواء . فبدلا من الأشياء التى يظهر لهم أنفسهم انها طيبة جتا يؤثرون أشياء مقبولة ليسهم لكنها مشومة عليهم . § ٨ - وآخرون على عكس ذلك يتمتعون عن عمل ما يظهر لهم أنه خيرا ما يؤكد منفعتهم إما جينا وإما كسلا . وآخرون أيضا بعد أن كسبوا كثيرا من السيئات يرجعون على أنفسهم بالفضاء لما كان من فساد أخلاقهم ، ترجعهم الحياة فيتنبهون منها ويتبى أمرهم بالانقار . § ٩ - أن الأشرار فى مكنة من أن يحصوا عن أناس يقضون معهم أيامهم ولكنهم قبل كل شئ يهربون من ذواتهم . فاذا خلوا الى أنفسهم لا تهتم لم ذاكرتهم الا ذكريات مؤلمة . وأما عن المستقبل فهم يحملون بمقاصد ليست أقل استحقاقا لؤم . فى حين أنهم على ضد ذلك فى رفاقة الغير ينسون هذه المعانى البغيضة . ولما لم يكن فيهم ما يحب لا يحسون نحو أنفسهم عاطفة من الحب أيا كانت . ان أمثال هؤلاء لا يحنون الى لذاتهم ولا الى آلامهم . أنفسهم فى شقاق ، ففى حين أن جزء النفس الفلانى يحزن للحرمانات

§ ٧ - عند الذين ليسوا أخيارا - يفرق أرسطو بين الناس الذين ليسوا أخيارا وبين أولئك الذين هم أشرار بكل معنى الكلمة . فالصدقة ليست مكنة حتى عند الأولين كما هى غير مكنة عند الآخرين . § ٨ - ويتبى أمرهم بالانقار - لا يكاد يوجد فى التاريخ القديم ضروب انقار من هذا النوع . ولكنه يجب تصديق شهادة أرسطو . فان وزن الضمير قد دفع أكثر من مجرم الى الانقار . § ٩ - ان الأشرار ... - هذا التصور لضمير مجرم مضاد كل التضاد للتصور الذى سبقه وهو كنهه محل للاعجاب .

التي يراه مضطرا الى معاناتها فان الجزء الآخر يتلذذ باحتيالها، وذلك من فساد الخلق .  
 فأحد هذين الاحساسين يجذب الانسان من ناحية والآخر يجذبه من الناحية الأخرى ،  
 فيمكن القول أنه على هذه الحالة مقطع إربا . § ١٠ - لكن لما كان غير ممكن  
 أن يجتمع للره اللذة والألم معا ، كاد لا يستأخر عن أن يحزن لما أصاب من اللذة ووذ  
 لو أنه لا يكون قد ذاق هذه اللذات ، لأنت الأشرار يؤثم الندم دائما على كل  
 ما يعملون . على هذا حينئذ أكرر أن الشرير لا يظهر أبدا مستعدا لحب ذاته  
 لأنه في الواقع ليس فيه شيء يُحِب . لكن اذا كانت هذه الحال النفسية هي على  
 التحقيق محزنة ومبأسة لزمه اجتناب الرذيلة بكل قواه والتشبث في حدة بأن يصير  
 فاضلا لأنه بهذا وحده يستطيع الانسان أن يميل الى حب نفسه وأن يصير صديقا  
 للأغيار .

- مقطع إربا - مجاز محكم .

§ ١٠ - مستعدا لحب ذاته - هذا الباب كله هو على التحقيق من أجل الفصول التي كتبها أرسطو  
 وأبدها غورا . ولقد أحسن "جيفانيوس" الذي استشهد به "زيل" إذ سماه "رأسا ذهبيا" بكاد  
 يكون ألما وهذا مدح كبير مادل .

### الباب الخامس

في العطف - أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل - أنه يمكن أن يوجه إلى التكرات وأنه سطحي جدًا -  
التأثير الفعال للرؤية في الصداقة وفي الحب - كيف أن العطف يمكن أن يستعمل إلى الصداقة - السبب  
المادى للعطف .

§ ١ - العطف يشبه الصداقة، ولكن ليس إياها بالضبط . إنه قد يتجه حتى  
نحو التكرات من حيث لا يعرفون الاحساس الذي يوجه نحوهم . ليس الأمر كذلك  
في أمر الصداقة كما بينت فيما سبق . كذلك ليس العطف هو الميل إلى الحب لأنه  
خلو من القوة والرغبة وهما علامتان اللتان يصحبان الميل عادة . § ٢ - حيث  
الميل يتكون بالعادة لكن العطف يمكن أن يكون طرفة، ومثاله التعلق بأناصيصارعون،  
فإن من يشهدونهم يكافئون بحسبهم نحوهم العطف ويساعدونهم على ما يتفنون دون  
أن يناصروهم شخصيا في المصارعة عن كذب . أكرر حيث أن هذا العطف هو  
بخائى والاحساس الذي يولده ليس إلا سطحيًا . § ٣ - ذلك بأنه يظهر لي  
أن الصداقة كالحب تبدئ بلبدة النظر لأنه إذا لم يعجب المرء رواء الشخص  
لا يمكنه أن يحبه . ليس معنى هذا أن المرء يقع في الحب بمجرد أن الصورة قد

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٥ .

§ ١ - العطف - الضريق الذى يبه أرسطوها دقيق جدًا ولكنه حتى جدًا .

- فياسبق - ر ٥ ك ٨ ب ٢ ف ٣ .

- الميل إلى الحب - فرق دقيق أيضا ولكنه حتى كما سيظهر فيما على .

§ ٢ - يناصروهم شخصيا - وبالنسبة يفتونهم دليلا على المحبة .

§ ٣ - بلدة النظر - هذه الملاحظة التى يمكن أن يجادل فيها النظر الشخصى هي ببسدة النور جدًا .

فلا أعلن أمر أيكته أن يصير صديقًا لآسان يخض شخصه المادى .

سبته . لا يكون من الحب إلا متى أسف المرء على غيبة شخص وزغب في حضرته .  
 § ٤ — حقا أن الصديقين لا يكونان صديقين إلا بعد أن يحس كلاهما بادئ الأمر  
 بعطف نحو الآخر . لكنه لا يكفي أن يكون بالمرء عطف ليكون محبا . بل يقصر  
 الأمر على أن يتقى المرء الخير لأولئك الذين يحس نحوهم العطف من غير أن يكون مع  
 ذلك مستعنا لأن يعمل لهم أى شيء ولا أن يكلف نفسه لأجلهم شيئا أيا كان .  
 واذن لا يكون إلا من باب المجاز أن يقال على العطف انه من الصداقة . لكن يمكن  
 أن يقال إن العطف متى استطاع مع الزمان ووصل الى أن يكون عادة صار صداقة حقة  
 لاصداقة متغمة ولا صداقة لذة لأن العطف لا يستمد أصله من أحد هذين السببين  
 ولا من الآخر . والواقع أن من قبل خدمة رد عطايا مقابل المعروف الذى أسدى إليه  
 ويكون بذلك قد أدى واجبا . لكن متى رجا المرء نجاح آخر بسبب أنه يرجو من ذلك  
 فائدة فالظاهر أنه لا يكون به عطف على ذلك الشخص بل عطف على نفسه كما أنه  
 لا يكون صديقا ذلك الذى وقف آخر على أمل أن يمتز لنفسه من وراء ذلك رجحا .  
 § ٥ — وعلى المومم فالعطف تنبئه الفضيلة واستحقاق كفاها اتفق كلما ظهر  
 شخص لآخر بظهر الشرف أو الشجاعة أو أى كيف من هذا القبيل كشأن المصارعين  
 الذين ذكرتهم آنفا .

§ ٤ — لأن يعمل لهم أى شيء . — هذا ، فيما يظهر ، يناقض ما قبل آقا مادام أن أرسطو كان يفترض  
 أن المرء بالعطف يكون مستندا الى أن يخوض غمار البلاد .

§ ٥ — تنبئه الفضيلة — هذا أصل حق وشريف فان المرء لا يشعر بالعطف على من يحقرهم .  
 — الذين ذكرتهم آقا — في أول هذا الباب .



### الباب السادس

في الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة الآراء - نتائج الوفاق الباهرة في المسالك - أنه هو الصداقة المدنية - عواقب الشقاق الوعومة - "أيتوقل" و"بولينيس" - الوفاق يقتضى دائماً أناساً أختاروا - الامرار هم أبداً في شقاق بسبب أثرهم التي لا تلب لها .

§ ١ - يظهر أن الوفاق أيضاً فيه شيء من الصداقة ولذلك يلزم أن لا يلتبس بمطابقة الآراء لأن هذه المطابقة يمكن أن تكون حتى بين أناس لا يعرف بعضهم بعضاً . لا يمكن أن يقال على من اتحدت أفكارهم في شيء بعينه إن بينهم وفاقاً . ففى علم الفلك مثلاً اذا تطابقت الآراء على مسائله فذلك لا يقتضى أقل محبة . وعلى ضد ذلك يقال على المسالك إنها تتمتع بالوفاق متى كان الوفاق على المنافع العامة سائداً فيها . فيها يتحد الناس في الرأى ويتعاون الجميع في تنفيذ ذلك القرار المشترك .

§ ٢ - فالوفاق اذن ينطبق دائماً على أفعال وعلى الخصوص الأفعال ذات الأهمية والتي يمكن أن تكون نافعة للجزئين على السواء أو نافعة لجميع المدنيين اذا كان الامر بصدد مملكة كأن يجمع الناس فيها مثلاً على أن جميع السلطات يجب أن تكون بالانتخاب أو أنه يلزم مخالفة اللقدمونيين أو أن "فيلافوس" يجب أن تحصر

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٩ ب ٦ ف ٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٧

§ ١ - لا يقتضى أقل محبة - التمييز في لغتنا (الفرنسية) وفي اللاتينية أسهل منه في اللغة الاغريقية لأن كلمة الوفاق تدل بذاتها على أن للقلب نصيباً في هذه الماطقة . أما في اللغة الاغريقية فالأمر على ضد ذلك لأن التفسير الاشتقاق يرجع الى معنى العقل أو الى الفعلنة أكثر من رجوعه الى معنى القلب . ولذلك كان الالتباس فيها ممكناً .

§ ٢ - دائماً على أفعال - هذه المبادئ حينها قد فصلت في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم .

- فيلافوس - طلاعية ميلين . راجع السياسة ك ٩ ب ٦ ف ٩ ص ١٧٧ من ترجمة الطبعة الثانية .

السلطة في يده وأنه هو نفسه مع ذلك يقبلها . فلي كان الأمر على ضد ذلك ورغب كل واحد من حزبي المملكة في أن يستقل بالسلطة فهناك الشقاق كما هو بين خطّاب الفينيقيّات . لأنه لا يمكن في تحقيق الوفاق أن يتحد الحزبان نظرا في موضوع بعينه أيا كان ، بل لا بد فوق ذلك أن يحسّا إحساسا واحدا بعينه في الظروف بعينها ومثال ذلك أن يتوافق الشعب والطبقات العليا على إعطاء السلطة للأكفاء من أهل المدينة لانه بذلك يحصل كل واحد على ما يتغنى . الوفاق مفهوم على هذا النحو يصير بوجه ما صداقة مدنية كما قد قلت . لأنه حينئذ ينصبّ على المنافع العامة وعلى جميع حاجات الحياة الاجتماعية .

§ ٣ — لكن هذا الوفاق يقتضى دائما قلوبا طيبة فالواقع أن هذه القلوب هي على وفاق مع ذواتها أولا ثم هي على وفاق بينها بالتبادل . لانها كما يقال لا يشغلها إلا الاشياء عينها . ان إرادات هذه العقول الحسّية تبقى غير منزعجة وليس بها مدّ وجزر كما في أوريف . انها لا تريد إلا الاشياء العادلة والنافعة وترغب فيها باخلاص للنفعة العامة . § ٤ — وهيئات أن يكون ذلك بين الاشرار فالوفاق بينهم غير ممكن

— خطّاب الفينيقيّات — وما ” إيثيوقل ” ” وپوليتيس ” ومعلوم أن موضوع القصة المنونة بهذا الاسم هو البعض والقتال بين إينى ” أوديب ” وضوان الرواية يهـى . من أن نساء فينيقيّات هنّ اللواتي كنّ في بته في ” دلفوس ” يؤثّرن بقوة المراتم . وهذه القصة من أشدّ قصص أوريفيد تأميرا .

§ ٣ — كما في أوريف — معروف أن ظاهرة المد والجزر واضحة جدا في ” أوريف ” بين ” أوديب ” و ” يوتيا ” ويكاد يكون هذا الموضع هو الوحيد في البحر الأبيض المتوسط حيث هذه الظاهرة محسوسة جدا .

إلا أن يكون في لحظات قصيرة جدا كما أنهم لا يستطيعون أن يكونوا أصدقاء زمانا طويلا . لانهم يرغبون في نصيب مبالغ فيه في المنافع و يأخذون أقل ما يستطيعون في المتاعب والشقات العامة . ولما كان كل واحد منهم لا يريد إلا المنافع لذاته تلصص على جاره ووقف في وجهه و باعتبار أن المصلحة العامة لانهم أحدا فلا تلبث أن يضحى بها . وحينئذ يقومون في الشقاق اذ يحاولون أن يكره بعضهم بعضا على رعاية العدل دون أن يريد أحدهم أن يلتزم تطبيقه على نفسه .

§ ٤ - الا أن يكون في لحظات قصيرة جدا - ملاحظة عكسة على رغم ظواهرها . وان أرسلو ليدعها يصبح كزبداء تجربة الحياة .

## الباب السابع

في النعم - النعم يجب على العموم أكثر من النعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا الفعل القريب - المقارنة البينة للديون - "إبيشارم" - ايضاح أرسطوطاليس الخاص - حب القناتين لصنعهم حب الثراء لأشعارم - النعم عليه هو بوجه ما صنعة النعم - اللذة القاعلة أعل من اللذة المغلفة - يتم المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من التعب - حنو الأم البالغ على أولادها .

§ ١ - يظهر على المتنعمين على وجه العموم أنهم يحبون من أحسنوا إليهم أكثر مما يجب أولئك الذين قبلوا العرف من أسدوه إليهم . هذا الفارق تظهر عليه المخالفة لكل معقول، لذلك بحث في أسبابه . فالرأى الأكثر شيوعاً هو أن الآخرين بوجه ما مدينون والآخرين هم دائنون . حيثئذ كما أنه في شأن الديون قد يتبنى المدينون مع الارتياح أن من أقرضهم لن يكونوا بعد . وأن المقرضين على ضد ذلك يذهبون إلى حد أن يشغلوا أنفسهم مع العناية بأمر مدينهم ، كذلك أيضاً أولئك الذين أسدوا معروفًا يودون لو يعيش مدينهم بهذا المعروف حتى يعرفوا لهم الجليل يوماً على المعروف الذي قبلوه ، في حين أن الآخرين قليلاً ما يفكرون فيما يجب عليهم لهم من المقابل . وقد لا يفوت "إبيشارم" أن يقول إن أولئك الذين يعبرون هذا

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٨

§ ١ - يظهر على المتنعمين على وجه العموم - بهذا العموم يظهر أن ملاحظة أرسطو حقيقية . وأن الانصراف بالجليل شيء نادر .

- يعرفوا لهم الجليل يوماً - هذا السبب ليس هو الحسن وإن أرسطو سيبدى أسباباً أحسن منه فيما يلي ، فإن من غير البادى أنب سدى المرء معروفًا الى الناس وهو يحسب لذلك حساباً لمغفته الشخصية . بل الغالب أن سدى هذا المعروف بدافع الحلف وطيبة القلب .

- "إبيشارم" - لا يعرف فيما خلا هذا الموضع حكم إبيشارم هذا . وربما كان مجرد أسلوب جملة ينقذه أرسطو على هذا الشاعر .

التعبير "ياخذون الامر من جهته السيئة" . ولكنه مطابق للضعف الانساني لان الناس في العادة قلباً يذكرون النعم ويؤثرون السيئة يقبلوا المعروف على أن يصنعوه .

§ ٢ - أما أنا فيظهر لي أن العلة هنا أدخل في باب الطبيعي وأنها ليس بينها وبين ما يجري في شأن الديون أقل رابطة . بديا ليس بالناسين أدنى محبة لمدينهم ، فافذا رغوا في أن يروهم قادرين على عملهم فذلك في رقة السداد الذي ينتظرونه . ولكن على ضد ذلك أولئك الذين أسدوا المعروف يحبون ويعزون مدينهم به ولو كان هؤلاء لا يتفهمون شيئاً في الحال وليسوا على أن يتفهموا قادرين . § ٣ - هذا هو بالضبط ذلك الإحساس عينه الذي يحسه الفنان نحو صناعته . فليس ولا واحد منهم لا يجب صليح يده الخالص أكثر من أن يحبه صنيعة إن اتفق أنه انتعش وحس . هذه المشاهدة بارزة على الخصوص في الشعراء ، فإنهم يفتنون بمؤلفاتهم الخاصة ويعزونها كما لو كانت أولادهم . § ٤ - هذا هو بالضبط حال المنصمين . فإن الشخص الذي أنعموا عليه هو صنيعتهم فهم يحبونه أكثر من أن يحب الصنيعة من اصطنته . والعلة في ذلك بسيطة . ذلك بأن الحياة أي الكون بالنسبة لكل من يتمتع به شيء أفضل من سائر الأشياء ، شيء عزيز جداً . ونحن لا نكون لنا إلا

§ ٢ - أدخل في باب الطبيعي - لأرسل الحق كله في ذلك . فإن المرء يفعل عادة في هذه الأحوال بدافع الطبع وبلا تردد .

§ ٣ - الفنان نحو صناعته - إيضاح ليس بديها فقط بل هو غاية في الغاية .

- بارزة على الخصوص في الشعراء - لأن مؤلفاتهم صوغ الكلام والأشعار .

§ ٤ - حال المنصمين - ربما كانت الإيضاح دقيقاً بعض الشيء . ولكنه حق . فإن رؤية المدين بالمعروف أو ذكره تذكرك العمل الصالح الذي أتته قرضي عن نفسك بمناصبه وتحميه إذ تحب نفسك .

بالعمل أى من حيث إنسان عيش وتعمل . فمن يتخلق خلقا فهو على وجه ما كائن بعمله ذاته . فهو يجب إذن صنيعه لأنه يجب أيضا أن يكون ، وهذا إحساس طبيعى جدا . لان ما ليس هو إلا بالقوة يظهره الصنيع ويعمله بالفعل . § ٥ — زد على هذا فيما يتعلق بالفعل أن فيه شيئا من البئيل والجميل بالنسبة للنعم بحيث إنه يتمتع به فى موضوع هذا الفعل . لكنه فى الوقت عينه لاشئ من الجميل ، بالنسبة للنعم عليه ، فيمن يسدى إليه المعروف . وليس فيه على الاكثر إلا النافع أى ما هو أقل قبولا عند النفس بكثير وأقل استحقاقا لأن يجب . § ٦ — إنما الفعل الحالى هو الذى يعمل لنا لذة ، وفى المستقبل إنما هو الرجاء ، وفى الماضى إنما هو الذكرى . لكن اللذة الأكثر حدة بلا معارضة هى العمل هى الحالى الذى هو بلا شك تحقيق كذلك بأن يحبه المرء . وعلى هذا إذن فالصنيع يبقى بالنسبة لمن اصططنه لأن الجميل باق ، فى حين أن النافع عما قريب زائل بالنسبة لمن قبل النعمة . وذكرى الأشياء الجميلة التى يصنعها المرء مستطابة جدا . ولكن ذكرى الأشياء النافعة التى استفاد المرء منها قد لا تكون البتة وقد تكون ولكن على قدر قليل بلا شك . ذلك بأن المرء إنما يرغب فى الاشياء بانتظارها والرجاء فيها ولكن الحب يكاد يكون فعلا وانتاجا ، فكون المرء محبوا ليس الا احتمالا وقبولا . وبالنتيجة فالحب والتأنج التى يستبهما تكون من جهة من هم أفضل أمرا . § ٧ — يلزم أن يلاحظ فوق ذلك أن الانسان يتعلق دائما أكثر بما كلفه عنه . وعلى هذا مثلا أولئك الذين قد كسبوا ثروتهم بأيديهم يقدرونها

§ ٥ — زد على هذا — هذا السبب الجديد هو أقطع فى التدليل .

§ ٦ — إنما الفعل الحالى — زدت الكلمة الثانية وصفا مفسرا فلا ولد .

§ ٧ — يلزم أن يلاحظ فوق ذلك — هذا السبب الأخير ولو أنه أدق من سوابقه إلا أنه ليس أفضل منها فى صحته ومطابقته للواقع .

قدرها أكثر من أولئك الذين تلقوها بالإرث. وقبول نعمة شيء بالبسيطة لا يستدعي البتة مجهودا شاقا في حين أن إسدامها يكلف في الغالب مجهودا كبيرا . من أجل ذلك كان حب الوالدات لأولادهن أزيد : فان اشتراكهن في النسل قد كان من المشقة بمكان وإنهن يعلمن حق العلم أن أولادهن ملك لهن . وهذا بلا شك هو أيضا احساس المنعمين نحو المنعم عليهم .

- 
- حب الوالدات لأولادهن أزيد - ملاحظة حقة جدا يمكن تحقيقها بما يصيب العائلات من المصائب القاسية التي تقع عليها غالب الأحيان .
  - يعلمن حق العلم - ليست هذه الاحالة استثنائية . فالتجاري في العادة على الأكثر هو أن الأبوّة ليست محلا لشك . والحق هو أن الأمهات قد أصابهن من الألم أكثر بكثير سواء أكان ذلك في الحمل والوضع أم بعد الولادة . وإن صنف العناية التي يمتن بها في سنيها الأولى تأخذهن بالنسب بنا أكثر من الولادة نفسها .
-

## الباب الثامن

في الأثرة أو حب الذات - الشرير لا يفكر إلا في نفسه - الخير لا يفكر البتة إلا في أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعة الخاصة - السقطة لثبوت الأثرة - يلزم التفصيل فيما معنى هذه الكلمة - الأثرة المقنونة والعامة - الأثرة التي تنحصر في أن يكون المرء أفضل وأزهر من جميع الناس هي مدعوة جداً - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - إحسان الأثرة - الشهوة التالية في الخير وفي المجد .

§ ١ - لقد وضعوا مشكلة العلم بما إذا كان يصح أن يحب الإنسان نفسه إثارة لما على بقية الأغيار . أم إذا كان الأحسن هو حب الغير . لأنه يلام عادة أولئك الذين يتلون في حب أنفسهم ويسمون أنانيين كأنما يراد إنحياهم من هذا الإفراط . والواقع أن الشرير لا يظهر أنه يعمل البتة إلا موجهها عمله نحو ذاته وحده . وكلما فسد اشتتت هذه الرذيلة في نفسه . كذلك يعاب عليه أنه لا يعمل عملاً إلا كان خارجاً عما يحسه شخصياً وعلى ضد ذلك الرجل الصالح لا يعمل إلا للغير ، وكلما زاد صلاحه قصر عمله على الفعل للغير فهو نبيأ لمنفعته الخاصة في جانب منفعة صديقه .

§ ٢ - لكنه يجب حل ذلك : أن الواقعيات تناقض كل هذه النظريات

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٦

§ ١ - لقد وضعوا مشكلة العلم - ليس ها البتة تخلص ومهولة انتقال بين هذا الموضوع الجديد والموضوعات التي تقدمته .

- أم إذا كان الأحسن هو حب الغير - يرى من ذلك أن الفلسفة منذ زمان طويل قد كانت أحست حب القريب .

- الشرير - إذن يحب الذات والرذيلة شيء واحد .

- في جانب منفعة صديقه - في هذا تحقيق لدائرة الحب وصل الغير إلى حد لا ينبغي . وإن المبدأ الذي يهضم أرسطو نفسه يذهب الى أبعد من ذلك بكثير .

§ ٢ - لكنه يجب حل ذلك - إن ما على هو اعتراض سيظهر أرسطو فيما بعد . وقد رأيت واجباً على أن أضبط العبارة ضبطاً شافياً لم يكن في نص المتن .



الخاصة بالآخرة وهذا ليس صعب الفهم . على هذا فحل اتفاق أنه يجب عليك أن تحب ذلك الذى هو أحسن صديق ، وأن أحسن صديق هو ذلك الذى يريد بإخلاص خير صديقه لأجل هذا الصديق نفسه حتى ولو لم يعلم ذلك أحد فى الدنيا . وتلك على الخصوص هى الشروط التى يجب على المرء أن يقوم بها نحو ذاته كما يجب عليه أن يقوم فى هذا الصدد بجميع الشروط الأخرى التى يحثون بها عادة الصديق الحق . لئلا قد قررنا أن جميع إحساسات الصداقة تبدأ أولاً من الفرد لأجل أن تنتشر منه فى الآخرين . والأمثال نفسها متفقة معنا هنا ويمكننى أن أورد منها : ” روح واحد — بين الاصدقاء كل شىء مشاع — الصداقة هى المساواة — الركبة أقرب من الساق . “ كل هذه التمايز توضع على الخصوص علاقات الشخص مع نفسه . على هذا حينئذ يكون الشخص هو صديق نفسه وأشد صداقة لها منه لأى كان . ونفسه على الخصوص هى التى يجب عليه أن يحبها .

من بين هذين الحليين المختلفين يتساءل بحق عما هو الحل الذى يجب اتباعه متى كانت الثقة بهما متساوية .

— قد قررنا — وأجمع ب ٤ ف ١

— تبدأ أولاً من الفرد — بمعنى أنه يلزم أن الفرد يتكبد بذا أن يحب نفسه ويحترمها لكن يستطيع أن يحب الأغير .  
— والأمثال — إن أرسطو يلقى على العموم كثيراً من الأهمية بالامثال . ويلاحظ أنه يفتنّها حجة . فانها عنه ” حكمة الام “ .

— من بين هذين الحليين المختلفين — وسأخذ أرسطو بأولها وهو الذى يدعو الى التزم عن الفرض — الثقة بهما متساوية — فى هذا نلزم ، فان العقل يدفعنا الى حب الغير أكثر من حب الذات . يلزم المرء أن يحب نفسه الى حد ما . ولكن أن يقتنع المرء نفسه بأنه يلزمه أن يحب نفسه ليس غير أو حتى أكثر من كل من عداه فذلك لا يأتى إلا بواسطة التسعة .

٣٥ - ربما يكفى تقسيم هذه الحقيقتين وتبيين النصيب الذى يحويه كل منها من الحق ونوع الحق . فاذن نحن وضحنا ما ذا يعنى بالأثانية على المعنيين اللذين تحمل عليهما هذه الكلمة ، وضح لنا وجه الصواب فى هذه المسئلة .

٣٦ - فن جهة حينما يراد جعل هذا اللفظ لفظ توبيخ وشم يسمى أثنائين أولئك الذين يختصون أنفسهم بأحسن نصيب فى الأموال وفى الكرامات وفى اللذات البدنية . لأن العاى له فى كل ذلك أشد الرغبات . ولما أن الناس سرعان ما يتحولون على هذه الخيرات التى يستقدونها أنفس الخيرات كانت هذه الخيرات محل أشد المنازعات . والناس الذين يتنازعونها بهذه الحلة لا يفكرون إلا فى ارضاء رغباتهم وشهواتهم وعلى العموم الجزء غير العاقل من أرواحهم . كذلك يسلك عاى الناس وتكون تسمية "الأثنائين" آتية من أخلاق العاى التى هى مدعاة للأسف . فيكون إذن حقا أن تلام الأثرة محمولة على هذا المعنى .

٣٧ - لا يمكن أن ينكر أن اسم الأثنائين يطلق غالب الاحيان على الناس الذين يشمون من جميع هذه الاستمتاعات الدنيئة ولا يفكرون إلا فى أنفسهم . لكن اذا كان انسان لا يبحث البتة إلا على اتباع طريق العدل أكثر من أى شئ كان ويتعاطى الحكمة أو أية فضيلة أخرى على درجة قصوى ، وبالاختصار لا يختص نفسه إلا بالعمل

٣٨ - النصيب ... من الحق ونوع الحق - نيج حكم جدا طالما اتجه أرسطو .

٣٩ - العاى ... أشد الرغبات - يرى أن الفيلسوف لم يأبه بكل هذه الخيرات الدنيا

٤٠ - اذا كان انسان - تميز عميق وبسيط معا . فان الأثانية تتميز على الخصوص بالفرص الذى يرى اليه الشخص . فاذا كان الفرض ساميا ، اذا كان الفرض شريفا وعظيما اتدعت الأثانية . فياخذ حب الذات من ثم احما آخر

لوجه الخير فيكون من المستحيل أن يسمى أنانيا وأن يلام على ذلك . ٦٩ - ومع ذلك فإن ذلك الانسان هو، فيما يظهر، أشد أثره من الآخرين ما دام يسند اليها أحسن الأشياء وأجملها ولا يتمتع إلا بالجزء الأعلى لنفسه بأن يطيع كل أوامره مع الخضوع . وكما أن الجزء الأهم في المدينة يشبه أن يكون في السياسة هو المملكة نفسها أو هو، في نظم آخر من الأشياء، يعتبر أنه المؤلف للجموع بتمامه . كذلك أيضا بالنسبة للانسان . فإنه يجب على الخصوص أن يعتبر عجائزته ذلك الذي يجب في نفسه ذلك المبدأ الحاكم ولا يبحث إلا على إرضائه . ولئن سمي معتدلا الانسان الذي يضبط نفسه وغير معتدل هذا الذي لا يضبطها ؛ على حسب ما يكون العقل حاكما أو غير حاكم فذلك بأن العقل ، على ما يظهر، هو على الدوام متحد مع الشخص نفسه . ومن أجل ذلك أيضا تكون الأفعال التي يظهر أنها أكثر شخصية وأدخل في الإرادية هي تلك التي يأتيها المرء تحت تأثير عقله . ومن الواضح تماما أن هذا المبدأ الأعلى هو المقوم الأصل للشخص ، وأن الانسان الخير يحبه إشارا له عما عداه . فيلزم إذن القول على هذا بأنه أشد الناس أنانية . ولكن على معنى يخالف المعنى الذي به يكون هذا الاسم شتما جَد المخالفة . هذه الأثرة الشريفة تملو الأثرة العامة بمقدار ما تملو العيشة على مقتضى العقل العيشة على مقتضى الشهوة، وكما تملو الرغبة في الخير الرغبة فيما يظهر أنه نافع .

٦٩ - فيما يظهر أشد أثره - ربما تكون تسمية هذه القلوب الشريفة أنانية من باب الجواب على تعمق دقيق يتعمق دقيق مثله .

- المقوم الأصل للشخص - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ٤

- العيشة على مقتضى العقل - مبدأ أفلاطوني يكرره أرسطو . وعليه بنت الرواية بعد ذلك كل مدعها الأخلاقي .

٧ § — على هذا حينئذ فكل الناس يُرحب بأولئك الذين لا يبحثون على المُلُوفوق أمثالهم إلا بتعاطى الخير ويمدحهم . فلو كان الناس جميعا لا يتراحمون إلا على الفضيلة وحدها ويمجدون أنفسهم في عمل ما هو الأجل لرأت الطائفة كلها جميع حاجاتها مقضية ولو وجد كل امرئ بمخصوصه أكبر الخيرات عنده ما دام أن الفضيلة هي أنفس الخيرات . حينئذ قد يمكن الوصول الى هذه النتيجة المزدوجة : فمن جهة، أن رجل الخير يجب أن يكون أنانيا لأنه يعمل الخير يكسب أيضا ربما شخصيا عظيما ويُفضل في الوقت عينه على الآخرين . ومن جهة أخرى أن الشرير ليس أنانيا لأنه لا يزيد على أن يضر نفسه وقريبه باتباعه شهواته الرديئة . ٨ § — وبالعكس يكون عند الشرير خلف عميق بين ما يجب عليه أن يعمل وبين ما يعمل، في حين أن الرجل الفاضل لا يعمل إلا ما يلزم عمله لأن كل عقل يختار دائما ما هو الأحسن له . ورجل الخير لا يطيع إلا الذكاء والعقل .

٧ § — الطاقة كلها — أوالجمية ، ولقد أثرت الاحتفاظ بالكلية نفسها التي استعملها أرسطو . ومع ذلك فن البين أن النظرية الاجتماعية تكون محولة اذا كانت كما يته أرسطو . فان الصلاح الكامل للأفراد يصير المحلومة بمعصية من الزلل تخريبا . وهذا هو ما بين أهمية التربية التي تشكل الأشخاص الذين هم أهل المدينة في المستقبل . فبر أن الجماعات الحاضرة لا تزال بعيدة جد البعد عن هذا المثل الأعلى اذا كانت قد أصبحت أقرب اليه من الجماعات القديمة .

— هذه النتيجة المزدوجة — ولو أن هذه النتائج من المشكلات إلا أنها صادقة اذا سلم بالمبادئ التي يظنها أرسطو .

٨ § — خلف عميق — راجع ما سبق ب ٤ ف ٩ .

— لأن كل عقل — يظهر أن أرسطو، من حيث لا يشمر، يحق نظرية أفلاتون وسقراط وهي أن الرذيلة هي دائما مسببة على الجهل واذن تكون لا إرادية .

٩٥ — وهذا لا يمنع من أن الرجل الفاضل يعمل كثيرا من الأشياء لأصدقائه ولوطنه ولو كلفه ذلك فقدان الحياة . انه يهمل أمر الأموال والكرامات وعلى جملة من القول كل هذه الخيرات التي يتنازع فيها العامة غير مستيق لنفسه إلا شرف عمل الخير . انه يفضل كثيرا استمناحا حادا ولو لم يدم إلا بعض لحظات على استمتاع بارد يبقى زمانا أطول . يؤثر أن يعيش في المجد سنة واحدة على أن يعيش في الخمول ستين عديدة . يؤثر عملا واحدا جملا وعظيما على طائفة من الأعمال العامة . ذلك هو بلا شك ما يدفع أولئك الرجال الكرام الى أن يضحوا بحياتهم عند ما يلزم . إنهم يسبقون لأنفسهم أشرف نصيب وأجمله ويتزلون عن ثروتهم مع الارتياح اذا كان نراهم يمكن أن ينفى أصدقائهم . فللصديق الثروة وأما هو فله الشرف وبذلك هو يخص نفسه بنصيب أعظم مائة مرة . § ١٠ — ومن باب أولى يكون شأنه كذلك بالنسبة للكرامات والسلطان . فان رجل الخير يترك كل ذلك الى صديقه لأن هذه التزاهة هي وحدها في عينه الجميلة والجديرة بالثناء . والواقع أن الناس لا يخطئون إذ يعتبرون فاضلا ذلك الذي يختار الشرف والخير على سائر ما عداهما . بل قد يذهب رجل الخير الى حد أن يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل . وإن من

٩٥ — وهذا لا يمنع — تصوير شريف الرجل البطل .

— يعيش في المجد سنة واحدة — هذا هو "أثيل" هو ميرس . راجع في الإلياذة (الهن ٩ البيت

١٠ وما بعده) ما يقوله البطل عن نفسه وعن أمه .

§ ١٠ — الى صديقه — بل للاختيار أيضا مادام أن هذه ليست هي الخيرات التي يشها .

— يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل — هذا نزه رقيق ونادر . ومن غير الممكن أن تذهب الصداقة

الى أكثر من هذا الحد متى كان الشيء المتروك مهما جدا .

الأحوال ما فيه قد يكون أجمل بالمرء أن يعمل صدقه يفعل شيئا من ان يباشره هو بالذات .

١١٤ - وعلى هذا حيثنذ في جميع الأعمال الممدوحة يظهر أن الرجل الفاضل يأخذ لنفسه النصيب الأوفى من الخير . وإني أكرر أنه هكنا يلزم المرء أن يعرف أن يكون أنانيا . وأنه لا ينبغي للمرء أن يكون أنانيا كما يكونه الناس على العموم .

§ - ١١ أن يعرف أن يكون أنانيا - قاعدة عجيبة ولكنها لا تشمل إلا أقصا نادرة .

## الباب التاسع

هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو في السعادة ؟ - أدلة على وجوده مختلفة - هل المرء في الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه في السعادة ؟ الرجل السعيد لا يستطع العزلة ، وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة - " الاستشهاد بتيودور غيس " - إن من الفضيلة التأمل في الأعمال الفاضلة - أن يحس المرء أنه يعمل ويمش في أصحابه ، تلك هي قوة ، وإن المرء لا يدركها إلا في اللحظة الثامنة - الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله .

§ ١ - يرفضون أيضا مسألة أخرى ويتساءلون عما إذا كان بالمرء وهو سعيد حاجة الى الأصدقاء أم أنه لا حاجة به إليهم . والواقع أنه يقال : ما حاجة الناس السعداء على الإطلاق والمستقلين الى الصداقة مادام أن لهم كل الخيرات وأنهم لاكتفائهم بأنفسهم ليس لهم بعد من حاجة يسألونها . في حين أن الصديق الذي هو لنا كأفئتنا يجب أن يؤتينا ما لا نستطيع أن نحصله بأنفسنا . وتلك كانت فكرة الشاعر إذ قال

" إذا كان الله في عونك فما حاجتك بالأصدقاء "

ومن جهة أخرى متى حُبِّي المرء السعيد جميع الخيرات فن السخف الصريح أن لا يحبِّي الأصدقاء لأَن هذا ، فيما يظهر ، أغفص الخيرات الخارجية . أزيد على هذا أنه إذا كانت الصداقة تتحصر في اسداء صنوف المعروف أكثر منها في قبولها

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ٤ ب ١٧ وفي الأدب الى أولديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ - يرفضون أيضا مسألة أخرى - دون أن تكون هذه المسألة دقيقة كبعض المسائل السابقة قانها ، فيما يظهر ، ليست محيرة كثيرا . بل القلب يجيب عليها فوراً كما يجيب عليها الفيلسوف بعد مناقشة طويلة . - الشاعر - هو " أوريفيد " في مأساة " أوريفست " البيت ٦٦٧ من طبعة فيرمين ديدو . - أن لا يحبِّي الأصدقاء - أن معنى السعادة يشمل في الواقع بالضرورة معنى الميل والحب . والالما ست الحاجة الأدخل في الطبع والأشئ مشروعة .

وكان نشر المرء البرحواليه هو خاصة الفضيلة والرجل الفاضل وكان أولى بالمرء أن ير بأصدقائه من أن ير بالأجانب فينتج من هذا أن يكون رجل الخير في حاجة الى الناس الذين يمكن أن يتقبلوا معروفه . من أجل ذلك يتساءلون أيضا عما اذا كان المرء في أى الحالين أحوج الى الأصدقاء أفى السعادة أم في الشقاء . لأنه اذا كان الانسان في الشقاء محتاجا الى الناس الذين يساعدونه فان الانسان السعيد لا حاجة به الى الناس الذين يسدى اليهم المعروف . § ٣ — وعندى أن من السخف جعل الرجل السعيد منفردا بمعزل عن سائر الناس . من ذا الذى يريد أن يملك جميع خيرات الدنيا على شريطة أن لا يستعملها فيها الا لنفسه وحده ؟ الانسان موجود اجتماعى وقد جعلته الطبيعة يعيش مع أمثاله وهذا القانون ينطبق أيضا على الانسان السعيد . لأن لديه كل الخيرات التى يمكن أن تؤتيها الطبيعة . ولما كان من البدهى أن الأولى بالمرء أن يعيش مع الأصدقاء والناس الممتازين من أن يعيش مع الأجانب أومع العامى كان الرجل السعيد في حاجة الى الأصدقاء بالضرورة .

§ ٣ — حيثئذ ما معنى الرأى الأول الذى ذكرناه ؟ وكيف يكون فيه شئ من الحق ؟ ألأن العامة يرون أن الأصدقاء أناس نافعون ؟ وأنه من أجل ذلك لا حاجة بالانسان السعيد الى كل هذه المساعدات مادام المفروض أن لديه جميع

— من أجل ذلك يتساءلون أيضا — مسألة أهم من الأخرى .

§ ٢ — الانسان موجود اجتماعى — رابع السياسة ك ١ ب ١ ف ٩ إن أرسطر من بين جميع الفلاسفة القدماء هو الذى ألح في هذا المبدأ الأساسى الذى نازع فيه ” هوبس “ فلما يد على رغم تعاليم العقل وتعاليم المسيحية .

§ ٣ — ابقى ذكرناه — في أول هذا الباب .



الخيرات؟ بل لا يدري ماذا يصنع بالأصدقاء وبرقاء اللذة أو بالأقل: لا يكون لهم إلا حاجة ضئيلة مادامت حياته، لأنها ملائمة كمال الملاعة، في غنى عن جميع اللذات التي يحلها الأغيار. فان لم يكن به حاجة الى أصدقاء من هذا القبيل فذلك لأنه حقاً لا حاجة له بأصدقاء من أى قبيل كان. § ٤ — لكن هذا التدليل ربما لا يكون صحيحاً. فقد قيل في أول هذا المؤلف إن السعادة هي نوع من الفعل، ومن المفهوم بلا عناء أن الفعل يأتي ويقع على التوالى، غير أنه يوجه ما لا يوجد على حالة خاصة للإنسان. فإذا كانت السعادة تنحصر في أن يعيش المرء ويفعل ففعل رجل الخير طيب ومقبول في ذاته كما قد يبتته فيما سلف. § ٥ — وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا وهالوف لنا يؤتينا دائماً أحلى الاحساسات وإننا نستطيع أن نرى الأغيار ونلاحظ أفعالهم أكثر من أننا نستطيع أن نلاحظ أفعالنا ونرى أنفسنا، وبالنتيجة أفعال الناس الفضلاء متى كانوا أصدقاء يجب أن تكون مقبولة جداً القبول لدى القلوب الشريفة مادام الصديقان حينئذ يذوقان التمتع الذي هو أكثر ملاءمة لطبعهما. أولئك إذن هم الأصدقاء الذين يحتاج اليهم الرجل السعيد مادام أنه يريد أن يشهد الأعمال الجميلة والمألوفة لدى طبعه الخاص. وتلك هي أعمال الرجل الفاضل متى كان صديقاً.

§ ٦ — ومن جهة أخرى يقبلون أن الرجل السعيد يجب أن يعيش عيشة

§ ٤ — في أول هذا المؤلف — ك ١ ب ١ ف ٨

— كما قد يبتته فيما سلف — المرجع ذاته.

§ ٥ — وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا — هذا الايضاح حتى وإن كان دقيقاً. فان المرء يحس بمحنة الخير الذي يفعله هو الى حد أنه لا حاجة به للتأمل فيه ويتصرف وقته عند الخير. والحق هو أن الإنسان يجب أن يرى أصدقاءه يفعلون الخير ويفرح لذلك ويزيده هذا العمل اعتياداً بهم واجتراراً لهم.

مقبولة ولكن الحياة ثقيلة على المعتزل . ليس من السهل على المرء أن يعمل على الدوام بنفسه وحده . بل أرواح من هذا أن يعمل بالأغيار وللأغيار، فإذا العمل الذى هو الى هذا القدر مقبول بذاته يصير أكثر استمرارا وهذا هو ما يجب أن يطلبه الرجل السعيد . الرجل الفاضل من حيث هو فاضل يتدب بأعمال الفضيلة ويكره خطايا الرذيلة ، أشبه بالموسيقار الذى يرتاح للتنفحات الجميلة وتفيظه الرديئة . § ٧ - على أن من طرق المرون على الفضيلة أن يعيش المرء مع ناس أخيار كما نبه اليه " تيوغنيس " . ولو اعتبرنا الأمر على وجه أدخل فى الطبيعى لكان من الواضح أن الصديق الفاضل هو النخبة الطبيعية التى ينتخبها الانسان الفاضل حتما . أكرر أن ذلك هو لأن ماهو طيب بطبعه هو طيب ومقبول لدى الرجل الفاضل . والحياة تتعين فى الحيوانات بما لديها من ملكة الحس أو قوته . وفى الانسان تتعين بملكة الحس وبملكة التفكير معا . لكن القوة تنتهى دائما بالفعل . والمهم هو فى الفعل . حينئذ يظهر أن الحياة تتحصر أصلا فى الاحساس أو التفكير . والحياة هى فى ذاتها شئ طيب ومقبول . لأنها شئ محدود ومعين وكل ماهو معين هو من طبيعة الخير . وفوق ذلك ماهو طيب بطبعه هو أيضا طيب بالنسبة للانسان الفاضل . ومن أجل ذلك يمكن أن يقال إن هذا يجب أن يطيب على السواء لسائر الناس . § ٨ - غير أنه

§ ٦ - ثقيلة على المعتزل - دليل فى غاية القوة . فان الفلز حدة الطبع الاجتماعى للانسان .

§ ٧ - تيوغنيس - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣١ من طبعة " برنك " .

- أدخل فى الطبيعى ... الطبيعية - هذا التكرير هو فى المتن .

- أكرر - راجع ماسبق فى هذا الباب ف ه وفى ك ٣ ب ه ف ه

- من ملكة الحس - راجع كتاب الروح ك ٢ ب ه وما يهده ص ١٩٨ من ترجيى .

- لسائر الناس - لأن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن أن يخطا مقياسا لسائر ما عداهما . راجع

ماسبق ك ٣ ب ه ف ه

لا ينبغي أن يُتخذ هنا مثلاً حياة رديئة وفاسدة ولا حياة قضيت في الآلام . لأن حياة كهذه هي غير محدّدة كالعناصر التي ألقيتها سواء بسواء . وهذا سيفهم بأجل من ذلك فيما سنقوله بعد على الألم . § ٩ - نقول مرة أخرى إن الحياة وحدها هي طيبة ومقبولة . وما يثبت ذلك هو أن كل الناس يجد فيها محاسن وعلى الأخص الناس الفضلاء والمحظوظون . لأن الحياة أكثر ما تكون مرغوباً فيها لديهم ، وعيشتهم هي أسعد عيشة بلا نزاع ، لكن من يرى يحس أنه يرى ، ومن يسمع يحس أنه يسمع ، ومن يمشي يحس أنه يمشي ، وكذلك الحال في سائر الحالات . إن فينا شيئاً يحس فعلنا الخاص بحيث إننا نستطيع أن نحس أننا نحس وأن نفكر أننا نفكر . لكن أن نحس أننا نحس أو أن نحس أننا نفكر هو الاحساس بأننا كأشياء مادام أننا قد رأينا أن الكون إنما هو إحساس أو تفكير . ولأن يحس المرء أنه يحيا فذلك أحد الأشياء المقبولة في ذاتها ، لأن الحياة هي بالطبع طيبة . وأن يحس المرء في نفسه الخير الذي يملكه هو نفسه تلك لذة حقّة . وعلى هذا تكون الحياة عزيزة على كل الناس لكن بالأخص على أهل الخير لأن الحياة بالنسبة لهم خير ولذة في آن واحد . وبهذا وحده أنهم يشعرون بالخير لذاته ويمجدون من ذلك لذة عميقة . § ١٠ - لكن ما هو الإنسان

§ ٨ - غير محدّدة - لأنه يمكن أن يوجد ألف وجه لكون المرء شقياً ولكنه لا يوجد إلا وجه واحد لكونه سعيداً .

- بعد على الألم - راجع ماسبيج . ك ١٠

§ ٩ - الحياة وحدها - هذه المأني بأعيانها قد ذكرت في السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .

- قد رأينا - راجع ماسبيج ف ٧ هذه هي الكيفية المثل لتقدير الحياة ولا يمكن أن يقال الآن خير منها .

الفاضل تلقاء نفسه هو أيضا تلقاء صديقه ما دام أن صديقه ليس إلا نفسه مكررة. إذن بقدر ما يحب كل امرئ وجوده الخاص ويقتنه يتمتع بوجود صديقه، لكننا قلنا إنه إذا أحب المرء الكون فذلك لأنه يحس أن الكون الذى هو فينا هو طيب . وهذا الاحساس هو في ذاته مملوء بالحلاوة . يلزم حينئذ أيضا الشعور بوجود الصديق وبكونه . وهذا ليس ممكنا إلا اذا كان يعيش معه واذا كان يساجله في هذا الاجتماع الأقوال والأفكار . هذا هو في الحق ما يمكن أن يسمى بين الناس العيشة المشتركة . وهذا لا على مثال الحيوانات أنها مربوطة في مرعى واحد لاغير. حينئذ اذا كان الكون هو في ذاته شيئا مرغوبا فيه بالنسبة للرجل المحدود لأن الكون طيب بالطبع وفوق ذلك مقبول فينتج من ذلك أن كون الصديق خير تقريبا في الحالة بينهما، أعنى أن الصديق هو بالبدنية خير يجب أن يرغب فيه . وما يرغب فيه المرء لنفسه يلزمه بلوغ حيازته حيازة حقيقية وإلا كانت السعادة في هذه النقطة غير تامة. حينئذ فالحلاصة أن الانسان ليكون سعيدا على الاطلاق يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء .

#### § ١٠ - قلنا - فيما سبق فـ

- أن الكون الذى هو فينا - هذا يشبه أن يكون تنبؤا بالاعتقادات المسيحية على أن أرسطو كان يجد كل هذه المبادئ في نظريات أستاذه .
- حينئذ فالخلاصة - يمكن أن يتلخ أن السبيل الى هذه النتيجة كان طويلا بعض الشيء ولكن النتيجة فضل الى حد أن تمن الوصول اليها ليس غالبا .

## الباب العاشر

في عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلا بالنسبة لأصدقاء المنفعة ، لأنه لا يمكن إساءة العرف إليهم جميعا ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يجيهم المرء محبة خالصة ضددم يجب أن يكون محصورا جدا - المثلث الذي هو الإفراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد - الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يجب عددا كبيرا من مواطنيه .

§ ١ - هل ينبغي أن يتخذ الإنسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ أم هل الأمر فيما يظهر على حد ما قيل بحسن ذوق في الضيافة :

” لا الضيوف المديدون ولا عدم الضيوف ”

أن يكون الملاثم كذلك في شأن الصداقة هو أن لا يكون المرء بلا أصدقاء ولا أن يكون ذا أصدقاء مبالغ في عددهم ؟ § ٢ - أن قول الشاعر يظهر أنها تنطبق تماما على علاقات الصداقة التي لا تقوم إلا على المنفعة . فمن الصعب على المرء أن يدفع المقابل ويعترف بحيل جميع صنوف المعروف متى كان ما يسدى إليه كثيرا ، وقد لا تكفي الحياة بأسرها لهذا الغرض . إن أصدقاء أكثر عددا مما يلزم للحاجات المادية للحياة لا فائدة منهم . بل قد يصيرون عائقا للسعادة . وإذن لا حاجة إلى قدر من أصدقاء من هذا القبيل . أما الأصدقاء الذين يتخذون لغرض اللذة فيكفي منهم

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ و ١٨ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ و ١٢

§ ١ - قيل بحسن ذوق - ” هيزود ” هو المقاتل هذا البيت - ” الأعمال والأيام ” البيت ٣٣٣ .

§ ٢ - الحياة بأسرها - ربما يمكن أن تترجم أيضا هذه الجملة هكذا : ” الثروة بأسرها ” وعلى هذا المعنى الأخير فهم ” أوسطراط ” هذه العبارة :

القليل كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة . § ٣ - يبقى إذن الأصدقاء بالفضيلة هل ينبغي أكبر عدد منهم ؟ أم هل هناك أيضا حد لهذه الطائفة من الأصدقاء كما هو الأمر بالنسبة لعدد السكان في المملكة ؟ إنه لا يستطيع إنشاء مملكة بمشرفة من السكان كما لا تنشأ مملكة بمائة ألف . لا شك في أنى لا أريد أن أقول بإمكان تحديد عدد ثابت بالضبط لأهالى المملكة ولكنه مجموع ينحصر بين حدود معينة . مثل هذا التقريب يكون في عدد الأصدقاء فانه محدود على السواء وهو ، إن شئت ، أكبر عدد من الأشخاص يمكن أن يعيش المرء وإياهم عيشة مشتركة . لأن العيشة المشتركة هي العلامة الأكيدة للصدقة . § ٤ - لكنه يرى بلا عناء أن ليس ممكنا أن يعيش الانسان مع لفيف من الأشخاص وأن يقسم شخصه على هذا النحو . زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص يجب أن يكونوا أصدقاء

- كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة - قد تكون هذه الاستمارة غير وافية . يريد أرسطو أن يقول إنه يلزم من اصدقاء اللفة قليل كما يلزم من التوابل قليل في الأطعمة التي تؤكل . وهناك رواية أخرى في بعض النسخ المطبوعة والنسخ المخطوطة يمكن أن ترجم هكذا : " وهذا هو صككتوابل لرتنا وملاذنا " وقد ظهر لى أن هذا المعنى بموه بعض النسخ . بالنسبة لأرسطو . لذلك أثرت المعنى الأول الذى هو أبسط . § ٣ - مملكة بمائة ألف - هذه الفكرة مذكورة كثيرا في السياسة . فإذا يقول أرسطو إذن على حالنا الحالية التي تمتد فيها الأهالى بالاربعين والخمسين من الملايين ؟ أجل ربما يقول إنه لا يرى فيها هذا العدد من المدنيين .

- أكبر عدد من الأشخاص - ما زالت القاعدة واسعة الحدود ولكنها مع ذلك محدودة . فلي حسب فاعلية الناس وأهليتهم لحبة يمكن أن يختلف عدد الأصدقاء دون أن يكون مع ذلك أبدا عظيما . § ٤ - وأنت تقسم شخصه على هذا النحو - لا أحد في الحياة لم يصادف هذه الحيرة التي يثيرها أرسطو .

- زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص - سبب أكثر قوى أيضا ولكن أقل من الأول لانه نادر وليس من الضروري أن يكون جميع أصدقاء الشخص الواحد مرتبطين بعضهم ببعض .

بعضهم لبعض ما دام أنه يلزم بعضهم أن يقضى أيامه مع البعض الآخر. وليست هذه بالحيلة الصغرى متى كثر عدد الأصدقاء . § ٥ - كذلك يكون من العسير جدا مع أشخاص عديدين إلى هذا القدر أن يستطيع المرء، لحسابه الخاص، مشاطرتهم الأفرح والأحزان . بل قد يتوقع المصادفات السيئة فيجب على المرء أن يفرج مع واحد ويمزج مع آخر في آن واحد . حيثئذ قد يكون من الحسن أن لا يطلب المرء أن يتخذ من الأصدقاء أكثر مما يمكن بل يطلب فقط عدد الأصدقاء الذين يمكن أن يعيش معهم عيشة إخلاص . لا يستطيع المرء أن يكون الصديق المخلص لعدد عظيم من الأشخاص . وهذا هو السبب في أن العشق لا يمكن أن يتعلق بعدة في آن واحد . العشق هو كدرجة عليا وأفراط للحبة وهو لا يوجه إلا إلى شخص واحد أبدا . كذلك الاحساسات الشديدة الحقة تتركز في بعض أشياء قليلة العدد . § ٦ - الواقع يُظهر بجلاء أن الأمر هو كذلك . فان المرء لا يعقد صداقة حقة وحادة مع كثيرين . ان جميع الصداقات التي يشاد بذكرها ويسجب من أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين . وإن الناس الذين لهم أصدقاء كثيرون والذين هم مخلصون للجميع يُعتبرون أنهم ليسوا أصدقاء لأحد ما إلا أن يكون ذلك في علاقات الجمعية المدنية المحضة، وأنه ليقال عند الكلام عليهم إنهم أناس يطلبون أن يرضوا الأغيار مدنيا وسياسيا . قد

§ ٥ - مشاطرتهم الأفرح - سبب آتريليس أقل قوة .

- يمكن أن تعيش معهم عيشة إخلاص - هذه هي الصيغة النهائية وهي أيضا الأحق وإن كانت صعبة التطبيق في الجمعية . فان قليلا من الهبات المخصصة للتبسة أفضل من عدد عظيم من الصداقات التي لا يبع المرء أن يعاها على قدر الكفاية مهما صدق عزمه على ذلك .

- العشق ... إلى شخص واحد - هذا بالغ في الحق غاية متى كان بين اثنين تخفى الجنس .

§ ٦ - بين شخصين - "ميزيه وير يثوس" "آثيل ويطرقل" "أورست وبيلا" "أورست وبيلا"

يكون المرء صديقا لعدد كبير من الناس دون أن يبحث حتى على إرضائهم بأن يكون فقط رجلا خيرا بكل قوة الكلمة . لكن أن يكون صديق الناس لأنهم فضلاء وأن يحبهم لأنواتهم فذلك إحساس لا يمكن أن يتجه الى كثير من الأشخاص . بل قد يكون من الأفضل أن لا يوجد من هذا القبيل إلا القليل .

- بل قد يكون من الأفضل - حتى يستطيع القلب أن يحب نفسه تماما وحتى تحي هذه المحبة المتبادلة فضيلة الصديقين وقصر بكلهما نحو الكمال .



### الباب الحادى عشر

هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء؟ أدلة في كل من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء وعطهم يخفف ألنا ويذكر سعادتنا - عدم دعوة المرء أصدقاءه إلا يحفظ إذا كان في حال الحزن - الطول عليهم عند شدائهم - تباطؤهم عند ما يطلب إليهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك - الخلاصة .

§ ١ - مسألة أخرى : هل المرء أحوج الى الأصدقاء في الرخاء منه في الشدة؟ إنه يطلب الأصدقاء في الحالين . فان التمسأ في حاجة الى المساعدة . والناس السعداء في حاجة الى أن يقاسمهم الفير سعادتهم ويتقبل نعمهم . لأنهم يريدون أن يفعلوا الخير فيما حوالهم . الأصدقاء هم حقا ضروريون في المصيبة . فعندما يلزم الأصدقاء النافسون . لكن أشرف من ذلك أن يكون للمرء أصدقاء في السراء . وفي هذه الحالة لا يطلب إلا أهل الاستحقاق والفضيلة . والأحسن ، عند الخيار ، أن يصنع المرء الخير لأشخاص من هذا القليل وأن يقضى حياته معهم . § ٢ - حضور الأصدقاء وحده هولة في الضراء . فان الآلام تهون عندما تقاسم حملها قلوب مخلصه . وعلى هذا يمكن أن يتسأل عما إذا كانت التسلية تنجى من أنهم يحملون عنا بوجه ما جزأ من الحمل ، أم اذا كانوا دون أن ينقصوا شيئاً من الحمل الذي يرهقنا فان حضورهم

- الباب الحادى عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ ، وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ - مسألة أخرى - راجعة الاتصال ليست كافية . ولكن أوسط لا يبنى على الصوم بها أكثر من هذا القدر .

- ويتقبل نعمهم - ربما تكون هذه العبارة ليست على شيء من اللطف . لأنه الأصدقاء الحقيقيين لا يقبلون من النعم . انهم يقبلون من المحبة وعند الحاجة خدمات كما يؤدون مثلاً هم أنفسهم .  
- أم اذا كانوا - يظهر أن السبب الثانى واقى أكثر من الأول .

الذى يسرنا وفكرة أنهم يشاطروننا الآلما كل ذلك يخفف مصابنا، وسواء أكان تخفيف الآلما مسببا على هذه الأسباب أم على غيرها، وهذا لا يهم، فالحقق هو أن هذا الأمر السعيد الذى ذكرته يحصل لنا فعلا . § ٣ — لاشك فى أن لحضورهم نتيجة مختلطة، فرؤية المرء أصدقاؤه، هذه وحدها لانه حققة خصوصا متى كان المرء فى الضراء . وفوق هذا فان ذلك يشبه أن يكون مساعدة يؤتونها ايانا على الحزن . الصديق عزاء برؤيته وبكلماته ولو لم يكن طببا بالعزاء، لأنه يعرف قلب صديقه ويعلم بالضبط ماذا يفرح صديقه وماذا يحزنه . § ٤ — لكنه يمكن أن يقال: عزز على المرء أن يحس أن صديقه يحزن لأحزانه الخاصة . وكل امرئ يتقى فكرة انه سبب ألم لأصدقائه . لذلك كان الناس أهل الشجاعة الحقيقة بالرجال يمتنون شديد العناية بأن لا يشاطروهم الآلامهم أحد ممن يحبونهم . ولا يحتمل المرء بسهولة فكرة أن يسبب لهم حزنا إلا اذا كان هو نفسه عديم الاحساس تماما . ان رجلا طيب القلب لا يحتمل أبدا أن يبكى أصدقاؤه معه لأنه هو نفسه غير مستعد للبكاء . فليس إلا النساء الضعيفات ومن كان على خلقهن من الرجال هم الذين يصرم أن يروى دموع الأغيار تخالط دموعهم . يحبون الناس لأنهم مما أصدقاؤهم ولأنهم يتحبون وإياهم . ومن الجلى أن أشرف مثل هو الذى يجب علينا الاقتداء به فى كل ظرف من الظروف .

§ ٣ — لحضورهم — يظهر أن كل هذه الجملة تكرر لمسبق ومع ذلك فليست غير مفيدة مادام أنها

فما يظهر تحصيل التفسيرين السابقين تفصيلا واحدا .

§ ٤ — يمكن أن يقال — زوت هذه الكلمات لضبط الفكرة . فانما هو اعراض يريد أرسطو أن يذفه . على أنه لا يثنى إخبار الأصدقاء الا بالآلام التى لا يمكن اتھاؤها . والحكم فى هذه الأمور هو الخلق والنطق . وعلى العموم يفنى فى المحبة اطلاع الصديق على بعض الأسرار لأن قلب الصديق ربما يخرج من الكيان .

§ ٥ - لكن متى كنا في بحبوحة النعمة فحضور الأصدقاء يسرنا سرورا مزدوجا .  
فبدلًا معاشرتهم لنيفة لنا وتؤتينا هذه الفكرة التي ليست أقل حلاوة منها وهي أنهم  
يتمتعون وإيانا بالخيرات التي عندنا . يظهر اذا أنه على الخصوص في السمادة تُسر  
قلوبنا لدعوة أصدقائنا لأن من الجميل فعل الخير . وعلى الضد من ذلك يتردد المرء  
ويتأخر عن دعوتهم في المصيبة ، لأنه يجب على المرء أن يجعلهم يشاطرونه أحزانه  
على أقل قدر ممكن . ومن ثم كانت هذه الكلمة :

”حسبي أن أكون أنا الشمس وحدي“

إنه لا ينبغي في الحق دعوتهم إلا متى كانوا يستطيعون أن يؤدوا لنا خدمة كبرى  
بشيء قليل جدًا من المشقة عليهم . § ٦ - لأسباب مضادة ينبغي أن يتطالع المرء  
أصدقاءه الصفاء دون أن يدعى الى ذلك ودون أن يحركه لذلك إلا حركة قلبه .  
لأن واجب الصديق هو أن يسدى المعروف الى أصدقائه وعلى الخصوص متى كانوا  
في حاجة اليه ولا يطلبونه . هذا أجمل بالصدقين وأحل لها . متى استطاع المرء أن  
يساعد بشيء في رضاء أصدقائه وجب عليه أن يحاول ذلك بكل قلبه لأنهم يمكن  
أيضا أن يكونوا في حاجة الى مساعدة أصدقائهم . لكنه لا ينبغي أن يستعجل المرء  
بأخذ نصيب شخصي من الفوائد التي يحصلون عليها لأنه ليس من الجميل في شيء  
أن يروح المرء بمحبة يطالب بمنفعة لنفسه . ومن جهة أخرى ينبغي الحذر من  
إغضاب أصدقائه بمقابلة ما يعرضونه بالرفض ومن أن يظهر لهم من التنازل أقل مما

§ ٥ - ومن ثم كانت هذه الكلمة - لا يعرف بالضبط من قالها ، والظاهر أنها من قول بعض شراة  
الأماسة .

§ ٦ - لأسباب مضادة - كل هذه الصائح في غاية اللطف وهي عملية جدا .

ينبنى، وذلك ما قد يقع أحيانا. والخلاصة حيثخذ أن حضور الأصدقاء يظهر أنه شيء مرغوب فيه في جميع ظروف الحياة كيفما كانت .

— وذلك ما قد يقع أحيانا — قاعدة اللطف وهي مع ذلك حقيقة ككل ما تقدمها . ان من أصعب علامات الصداقة أن صرف المرء الى أى نقطة يجب عليه أن يقبل أو أن يرفض . ولقد ثبت تقيہ أرسلو قدر الكفاية أن قاعدة ”كل شيء مشاع بين الأصدقاء“ نادرة التطبيق جدا في العمل حتى في الصداقات الأتم ما يكون .

— والخلاصة حيثخذ — النتيجة خليفة بكل الايضاحات التي تقدمت .

### الباب الثاني عشر

حلاوات المشرة - - الصداقة كالمشق - يلزم الصديقين أن يرى كلاهما الآخر - المشاغل المشتركة التي تهي الصفاء - الأشرار يفسد بعضهم بعضا - الأغنياء يزيد صلاحهم بالآلة المتبادلة - خاصة نظرية الصداقة .

§ ١ - هل يمكن أن يقال إن الشأن في الصداقة كالشأن في المشق؟ وهل كما أن العشاق يلذون كل اللذة برؤية المعشوق وأنهم يؤثرون هذا الاحساس على سائر الاحساسات الأخرى لأن فيه على الأخص ينحصر المشق، كذلك يكون الأصدقاء أيضا يطلبون أكثر من كل الأشياء أن يعيشوا معا؟ الصداقة شركة وما يكون المرء لنفسه يكونه لصديقه . وإن ما يجب المرء في نفسه شخصا هو أن يشعر بكونه . كذلك يجب المرء هذا المعنى لصديقه . لكن هذا الاحساس لا يفعل ولا يتحقق إلا في العيشة المشتركة . من أجل ذلك حق للأصدقاء أن ينفخوا . إن الشغل الذي يصحله المرء قوام حياته اختلاصة أو الذي يجد فيه أكبر لذة هو أيضا ذلك الذي يريد كل واحد أن يشاطره فيه أصدقاؤه وهو يعيش معهم . على ذلك فالبعض يأكلون ويشربون معا ، وآخرون يلعبون معا ، وآخرون يصطادون معا ، وآخرون ينكبون معا على الرياضات البدنية ، وآخرون يروضون أنفسهم معا على

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ وفي الأدب إلى أوديس ك ٧ ب ١٢

§ ١ - هل يمكن أن يقال - لا اتصال لهذا بما سبق .

- الشأن في الصداقة كالشأن في المشق - شبه مضبوط ، فان الأصدقاء الحقيقيين كالعشاق لا يكادون

يسطيعون الفراق .

- أن يشعر بكونه - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ٩ ف ٩

- أن يشاطره فيه أصدقاؤه - والذي يجده أصدقاؤه كما يجده هو .

دروس الفلسفة . وعلى جملة من القول كلهم يقضون أيامهم في أن يباشروا معا ما هو اللذ لهم في العيشة . ولما أنهم يريدون أن يعيشوا دائماً أصداقاً يطلبون وإياهم جميع الأشغال التي ، فيها يظهر لهم ، تزيد هذه العشرة والعيشة المشتركة . § ٢ — هذا هو ما يصير أيضاً صداقة الأشرار على غاية من الرذيلة . إنهم مع عدم نياتهم في محبتهم لا يتبادلون إلا سيئ الاحساسات . فهم يفسد بعضهم بعضاً بقدر ما يقلد بعضهم بعضاً . على ضد ذلك صداقة الأخيار ، فلأنها شريفة كما هي لا تلبث أن تنمو بالعشرة . بل يظهر أن حالهم يزيد صلاحاً باستمرارها وبأن يصلح بعضهم بعضاً . فمن المهل أن يشاكل كل منهم الآخر بسهولة متى أحب بعضهم بعضاً . ومن هنا جاء المثل :

”إنما يُطلب الخير دائماً من الأخيار“ .

§ ٣ — فرغنا من نظرية الصداقة ولننضم الآن إلى نظرية اللذة .

§ ٢ — دائماً من الأخيار — بيت ”تيوغنيس“ الذي ذكر آقاب ٩ ف ٧

## الكتاب العاشر

### في اللذة وفي السعادة الحقة

#### الباب الأول

في اللذة - أنها هي أكثر الاحساسات ملاءمة لنوع الانسان - الأهمية الكبرى للذة في التربية وفي الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل شرا - الفائدة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه .

§ ١ - التبع الطبيعي لما قد سلف هي أن تُدرس اللذة . إن اللذة ربما كانت من بين جميع الاحساسات التي نجد لها هي التي يظهر أنها الأكثر ملاءمة لنوعنا . فباللذة والألم تقاد تربية الشبيبة كما تضبط الدفة سير السفينة . وما لا بد منه لأخلاقية القلب حب من يلزم حبه وبغض من يجب بغضه . هذه التأثيرات تبقى طول الحياة وإن لها وزنا كبيرا وأهمية عظيمة في أمر الفضيلة والسعادة مادام أن الانسان يطلب الأشياء التي تلذ له ويحتمل الأشياء المؤلمة .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس في الأدب إل أو يديم نظرية مقابلة هذه .

§ ١ - التبع الطبيعي - يكون لأرسطو الحق لو أنه لم يكن من قبل قد عالج بالتطويل اللذة في الكتاب السابع الباب الحادى عشر وما بعده . فهل هذا إعادة مجردة لأن المناقشة السابقة لم تكن تامة ؟ أم هل هو بالأول تدجيل ؟

- أهمية عقلى - راجع ما سبق ك ٧ ب ١١ ف ٢ ومع ذلك فان هذه الحقائق أطلاطونية صرفة .

راجع "الفيليب" لله ولى الخصوص ص ٦٧ ٤ من ترجمة كوزان والقوانين ك ١ ص ٣٣ و ٣٥ .

§ ٢ - إن أمورا على هذا القدر من الخطورة لا يمكن أن يضرب عنها صمغ ولا ينبغي إهمالها خصوصا أن الآراء في هذا الصدد يمكن أن تختلف . يزعم البعض أن اللذة هي الخير . والآخرون على ضد هذا الرأي يصممون كذلك على أن يسموها شرا . ومن بين المقتنعين بهذا الرأي الأخير من قد يكونون مقتنعين في داخل ضمائرهم أن الأمر هو كذلك . ومن يرون الأحسن لنا في سلوك حياتنا أن نضع اللذة في صف الأشياء الرديئة ولو لم يكن ذلك الحق كل الحق . يقولون إن عامة الناس يسارعون إلى اللذة ويسترقون نفوسهم للتنعم ، فهذا سبب لدفعهم إلى الجهة المضادة وهذا هو الوسيلة الوحيدة لردمهم إلى الوسط . § ٣ - وإنى لا أرى ذلك عادلا تماما لأن مقالات الناس فيما يتعلق بالشهوات وسلوك الإنسان أقل جدارة بالثقة من أفعالهم ذاتها . ففى شهود أن هذه المقالات مخالفة لما يرى كل منا ذهبت الثقة بها وهدم موجبها ركن الفضيلة . فحينما يرى الناس واحدا من هؤلاء الرجال الذين يهدرون اللذة مباشرة واحدة اعتقدوا أن مثاله يجب أن يدفعكم نحو اللذة على العموم وأن جميع اللذات بلا استثناء مباحة كاللذة التي ياشربها . لأنه لو لم يكن على العاصي أن يميز الأشياء ويجيد حتمها § ٤ - وعلى ضد ذلك متى كانت النظريات حقة فلا يقصر نفعها

§ ٢ - يزعم البعض - هذا هو المذهب القيرواني . راجع الباب الثاني .

- والآخرون... أن يسموها شرا - هذا هو مذهب أنسطسين . ومع ذلك فقد بين أرسطو فيما سبق

هذه الاختلافات المنهجية في الكتاب السابق ب ١١

§ ٣ - عادلا تماما - الحق بيد أرسطو ، فإن هذه الحجج لا محل لها في علم الأخلاق كما لا محل

لها في غيره . فإن الحكم لا ينبغي له أن يقول للناس شيئا غير الحق ، وهذا لا يمنع من أنه يسعى في تصوير

الحق مقبولا لديهم . والشهود على ذلك سقراط وأفلطون .



على الجهة العامية بل يتناول أيضا سلوك الحياة . يؤمن بها الناس متى كانت الأفعال مطابقة للبادئ ، وتدعو بذلك من يمسكون فهمها الى أن يعيشوا على وفق القواعد التي وضعها . غير أنى لا أريد أن أنهب بعيدا بالبحث فى هذا الموضوع ونستعرض الآن نظريات اللذة .

## الباب الثاني

نخص النظريات السابقة على طليعة اللذة - "أويديوكس" بيميلها الخير الأعلى لان جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعى أويديوكس نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة - الدليل المستخرج من طليعة الألم - كل الكائنات تنقي - رأى أفلاطون - حل أرسطو الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من القبيض ليس صالحا لأتوب الشر ربما يكون قبيضا لشر آخر - إبطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سعة حاجة - اللذات المحتجة ليست لذات حقة - بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هي الخير الأعلى - من اللذات ما يرغب فيه .

١٤ - كان "أويديوكس" يرى أن اللذة هي الخير الأعلى لأتنا نرى جميع الكائنات بلا استثناء ترغب فيها وتطلبها سواء أكانت عاقلة أم غير عاقلة، وكان يقول : « في جميع الأشياء التي يفاضل بينها فالمفضل هو حسن ، والذي » يفضلها جميعا هو أحسنها . وهذا الواقع الذي لا جدال فيه : أن الكائنات « متفاداة نحو الشيء عينه ، يثبت قدر الكفاية أن هذا الشيء هو أعلى خير للجميع لأن » كل واحد منهم يجد ما هو حسن عنده كما يجد غذاءه . وعلى ذلك حيث لا يكون « ما هو خير للجميع وما هو بالنسبة للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى . » وكان الناس يصعدون هذه النظريات بسبب خلق واضعها وفضيلته أكثر منه بسبب

- الباب الثاني - في الادب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس في الأدب إلى أويديوكس نظرية مقابلة لهذه .

١٥ - "أويديوكس" - هذا الفيلسوف الذي يشره أرسطو بالرة طيحه ليس معروفا بغير هذا وقد تكلم عن نظريته على اللذة في ك ١ ب ١٠ ف ٥ ولا ينبغي أن يشبهه بالذلك الروائي المسمى بهذا الاسم والذي كان معاصرا له تقريبا .

- وكان يقول - زدت هذه الكلمات التي يبيع زبانتها نطم عبارة أرسطو إذ يذكر شاهدا من قول "أويديوكس" .

ما بها من حق . فانه كان معتبرا من الحكمة بمكان رفيع وكان ، على ما يظهر ، يقرر آراءه  
لا كصديق للذة ، ولكن لأنه كان موقفا باخلاص أنها مطابقة لثق تمام المطابقة .  
§ ٢ — وقد كان صديق نظريته يظهر له جليا بطبيعة المبدأ المضاد للذة إذ كان يقول :  
« حيثئذ الألم هو في ذاته ما يجتنبه كل الكائنات . وبالتيجة يجب أن يكون »  
« تقيض الألم مطلوبا بقدر ما الألم مكروه . وإن الشيء يُطلب أكثر مما عداه »  
« متى كنا لا نطلبه بواسطة آخرون من أجل آخر . وكل الناس يجمع على أن الشيء »  
« الوحيد الذي يجمع بين هذه الشروط هو اللذة . لا أحد يريد على خاطره أن »  
« يسأل آخر لماذا هو يحد لذة فيما يحد له لأن المعلوم هو أن اللذة هي بنا . شيء »  
« مطلوب . زد على هذا أن اللذة باجتماعها مع شيء آخر أيا كان لا تزيد على أن »  
« تصبره مرغوبا أكثر ، مثال ذلك إذا أنضمت اللذة الى الصديق والى الحكمة . »  
« والخير لا يمكن أن يزيد هكذا إلا بخير مثله . »

§ ٣ — وعندنا أن كل ما يشته هذا الدليل الأخير هو أن اللذة يمكن أن تمتد من  
ضمن الخيرات . لكنه لا يثبت أن اللذة تكون على هذا الوجه فوق كل خير آخر .  
إن خيرا أيا كان هو مرغوب فيه أكثر ، متى أنضم الى آخر ، منه لو بقي وحيدا .  
وهذا الدليل أبان أفلاطون أن اللذة ليست هي الخير الأعلى . قال أفلاطون

« عيشة اللذة مرغوب فيها مع الحكمة أكثر منها بدون الحكمة . ولكن اذا »  
« كان هذا المزيج من الحكمة ومن اللذة هو أحسن من اللذة ينتج منه أن اللذة »

§ ٢ — إذ كان يقول — التعليق السابق يمينه .

§ ٣ — أبان أفلاطون — في " القليب " ص ٤٤٨ من ترجمة كوزان .

— قال أفلاطون — هذا ليس مقولا بنصف بل هو ملخص نظريته .

« وحدها ليست هي الخير الحق لأنه لا حاجة الى إضافة شيء الى الخير ليكون »  
 « بناته مرغوبا فيه أكثر من سائر ماعده . وبالنسبة يكون بدنيا أيضا أن »  
 « الخير الأعلى لا يمكن أن يكون البتة شيئا يصير مرغوبا فيه أكثر من أضيف »  
 « الى واحد من بقية الخيرات بذواتها . »

§ ٤ — ما هو من بين الخيرات ذلك الذى يستوفى هذا الشرط والذي يمكننا نحن الناس أن نستمتع به ؟ هذه بالضبط هي المسألة . لأن يُقرر ، كما يفعلون ، أن الشيء الذى يثير رغبة جميع الكائنات فيه ليس خيرا ، هذا قول ليس من الجلد فى شيء . لأن ما يجمع الناس على اعتقاده يجب أن يكون ، على رأينا ، حقا . ومن يرفض هذا الاعتقاد العام لا يستطيع أن يحل محله ما هو أولى منه بالصدق . اذا كانت الكائنات المحرومة من العقل هي وحدها التي ترغب فى اللذة فلا يخطئ من يدعى أن اللذة ليست خيرا . ولكن والكائنات العاقلة ترغب فيها كما ترغب فيها الأخرى لماذا تكون إذن قيمة هذا الرأى . لا أنكر مع ذلك أنه لا يمكن أن يكون حتى فى الكائنات الأكثر انحطاطا شيء من الفريزة الطيبة الطبيعية التي لكونها أشد قوة من تلك الكائنات تتجه بشدة لا تقاوم نحو الخير الخاص بها .

§ ٥ — كذلك لا يظهر لي أنه يمكن اقرار الاعتراض الوارد على الدليل المأخوذ من النقيض وهو الذى رد به على "أويديكس" اذ قيل : «لأنه لا يتبع من أن الألم »  
 « شر أن تكون اللذة خيرا ، فان الشر هو أيضا ضد للشر . وفوق ذلك فان اللذة »

§ ٤ — لأن ما يجمع الناس على اعتقاده — ان أرسطو ، كما هو ظاهر ، يلقى أهمية عظمى بالقدم على العالم كما قد فعل بعد ذلك المذهب "الاقويى" من حيث لا يدري أنه يفعله .  
 § ٥ — رد به على "أويديكس" — ليس نصر المثل على هذا القدم من الضبط .

« والألم كليهما يمكن أن يكونا صديين لما هو ليس أحدهما ولا الآخر ». هذا الجواب ليس باطلا ولكنه مع ذلك ليس حقا على الإطلاق فيما يتعلق بهذه المسئلة بخصوصها. فالواقع أنه إذا كانت اللذة والألم كلاهما شرا على السواء لزم عليه اتقاؤهما جميعا سواء بسواء . أو إذا كانا لا خيرا ولا شرا لزم عليه أن لا يُطلب ولا أن يُتقيا ، أو على الأقل لزم طلبهما أو الابتعاد عنهما بعنوان واحد . ولكن يرى في الواقع أن الكائنات تفتر من أحدهما باعتباره شرا وتطلب الآخر باعتباره خيرا . ومن هذه الجهة هما متقابلان .

§ ٦ — ولكن ليس لأن اللذة ليست مندرجة في مقولة الكيف أنها لا يمكن أن تكون في حداد الخيرات . لأن أعمال الفضيلة ليست كذلك كيها دائمة . كذلك ليست السعادة نفسها كيفا دائما . § ٧ — يزداد على هذا أن الخير هو شيء نهائي ومحدود في حين أن اللذة هي غير محدودة ما دام أنها قابلة للأكثر والأقل . ولكن يمكن أن يجاب بأنه إذا كان يُحكم على اللذة بهذا المقياس فهذا الفرق حاصل أيضا بالنسبة للعدل والنسبة لجميع الفضائل الأخرى التي يقال في شأنها أيضا ، على حسب الأحوال ، إن الناس يجوزون أكثر أو أقل من الكيف الفلاني أو الفلاني ومن الأهلية الفلانية أو الفلانية . وعلى هذا يكون امرؤ أعدل أو أشجع من آخر . فإن المرء يمكن أن يكون عمله أقل أو أكثر عدلا وأن يسلك كثيرا أو قليلا سبيل الحكمة .

- § ٦ — في مقولة الكيف — وبالتجبة في حداد الأشياء الباقية التي لا تتغير بسهولة .  
 — كيها دائمة — أضفت الكلمة الأخيرة لايضاح الفكرة .  
 — ليست السعادة نفسها كيفا دائما — لأنها يمكن أن تزيد في لحظة واحدة .

§ ٧ — يزداد على هذا — هذه النظريات هي بلا شك فيثاغورية . وهي موجودة أيضا في فقرات مخططة من " الفيليب " على أنب أرسلوها متخلم يتخالف طريقته في أنه قد دافع فيما مر عن اللذة ضد الانتقادات التي وجهت لها .

فاذا أريد تطبيق هذا على اللذات وحدها أفيمكن بهذا الوصول مباشرة الى العلة الحقة؟ أم لا يقال إن من بين اللذات ما هي خالصة وما هي مشوبة ؟ § ٨ — ما الذى يمنع من أن يقال كما أن الصحة ، وهي مع ذلك شئ نهائى ومحدود ، قابلة للأكثر واللاقل فاللذة هي أيضا كذلك؟ فان اعتدال الصحة ليس واحدا في جميع الكائنات بل هو ليس واحدا عند الشخص بعينه . فقد تمتل الصحة وتبقى معتلة هكذا الى نقطة ما ، بل يمكن أن تختلف في الأكثر وفي الأقل . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للذة ؟ .

§ ٩ — على فرض أن الخير الأعلى هو شئ كامل ، ومع التسليم بأن الحركات والتولدات هما شيان غير كاملين فقد يحاولون مع ذلك ايضاح أن اللذة هي حركة وتولد . ولكن لاحق لهم في ذلك على ما يظهر . بديا اللذة ليست حركة كما يؤكدون ، يمكن أن يقال ان كل حركة لها كفياتها الخاصة : السرعة والبطء . واذا كانت الحركة ليس لها في ذاتها هاتان الكيفيتان ، مثال ذلك حركة العالم ، فانهما لها على الأقل بالاضافة الى حركة أخرى . لكن لا شئ من ذلك ينطبق على اللذة لا في أحد الوجهين ولا في الآخر . فان الانسان يمكن أن يكون قد تمتع سريعا باللذة كما يمكن أن يكون قد وقع بسرعة في الغضب . لكن المرة لا يتمتع سريعا باللذة الحالية لا في ذاتها ولا بالاضافة الى غيرها كما يمشی أسرع وكما يكبر أسرع أو كما يأتى كل الحركات الأخرى من هذا القليل بأسرع . يجوز أن يعانى المرء تغيرا سريعا أو تغيرا بطيئا للانتقال الى

§ ٩ — الحركات والتولدات — راجع فاسق مناقشة مشابهة في ب ١١ ف ٤

— لا يتمتع سريعا باللذة الحالية — يريد أرسطو أن يقول إن اللذة ليس بها كالحركة اختلافات البطء والسرعة وإنه لا يمكن أن تكون إلا أكثر حدة أو أقل حدة .

اللذة ولكن فعل اللذة ذاته لا يمكن أن يكون سرماً، أعني أن المرء لا يستطيع الاستمتاع في الحال بسرعة أكثر أو أقل . § ١٠ - كيف تكون اللذة فوق ذلك تولدا ؟ ان شيئا كيفا اتفق لا يمكن أن يتولد بالمصادفة من شيء كيفا اتفق . وإثمه يتلشى في العناصر التي جاء منها . وعلى العموم ما تسببه اللذة وتولده إنما هو الألم الذي يفسدها . § ١١ - يزيدون على هذا أن الألم هو الحرمان مما يقتضيه الطبع فينا وأن اللذة هي ارضاءه . غير أن هذه هي افعالات بدنية محضة . انا كانت اللذة ليست إلا قضاء حاجة الطبع فيكون الجزء الذي يقع فيه هذا القضاء هو الذي يستمتع أيضا باللذة . اذن يكون هو البدن . لكن لا يظهر البتة أن البدن هو الذي يستمتع بها في الحقيقة . فاللذة اذن ليست قضاء الحاجة كما يزعمون . لكن متى حدث ارضاء الطبع هذا فمن الجائز أن يحس الانسان لذة كما أن الانسان يحس ألما حينما يمرض نفسه . على أن هذه النظرية يظهر أن منشأها اللذات والآلام التي يمكن أن نعانينا فيها يتعلق بالأغذية . ففي حرم الانسان الغذاء وكان قد ألم قبل ذلك فانه يشعر بلذة حادة عند ما يسد حاجته . § ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد

§ ١٠ - فوق ذلك تولدا - هذا الافتراض قد أبطل فيما سبق ك ٧ ب ١١

- إنما هو الألم الذي يفسدها - اذن اللذة تملأ في الألم . وبالنسبة فليست تولدا كما يقال لأنها تستحيل لذة . هذا الدليل ليس قويا فيما يظهر .

§ ١١ - يزيدون على هذا - هذا الحق الذي يسلطه أرسلو هو من أغلاطون رابع "القلب" من ٣٥١ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان .

- اذن يكون هو البدن - لأرسطو الحق من حيث ان البدن ليس هو بالضبط الذي يتمتع باللذة بل الروح هي التي تتمتع في الواقع عند ما يمر بالبدن بعض احساسات مية .

§ ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد - أي أنه توجد لذات لم تكن مسبوقة بحاجة ولا مقتضية حاجة كما يجه أرسلو . على أن أغلاطون قد نبه هذا التنبه الذي يستتبعه أنه أرسلو .

بالنسبة لجميع اللذات . واذن فاللذات التي تسببها لنا ممارسة العلوم ليست البتة مصحوبة بالآلام . حتى من بين لذات الحواس لذات الشم والسمع والبصر ليست كذلك مصحوبة بالآلام . وأما لذات التذكر والرجاء فان منها عددا عظيما لا يصحبه الألم أبدا . فمن أى شيء يمكن هذه اللذات إذن أن تكون تولدات ما دام أنها لا تقابل أية حاجة يمكن أن تكون هي السدّ الطبيعي لها . § ١٣ - أما أولئك الذين يستشهدون باللذات المضجلة كرد على نظرية "أويديوكس" فيمكن أن يجابوا بأن تلك في الحق ليست لذات . وكون هذه اللذات المسقطه تسحر الناس الذين ساءت أمزجتهم فليس معنى ذلك أنها لذات على الاطلاق بالنسبة لطبائع أخرى غير تلك الطبائع . فان الحال هنا كالحال مثلا في أن المرء لا يعتبر مفيدا للصحة حلوا أو مرارا كل ماهو مر أو حلو وطيب في ذوق المرضى . وأنه لا يجسد أبيض اللون كل ما يظهر كذلك لآعين الرمدى .

§ ١٤ - أم هل لا يمكن أن يقال إن اللذة في الواقع هي أشياء مرغوب فيها لكن لا تلك التي تأتي من تلك الينابيع الكدرة ؟ كما أن الثروة مرغوب فيها لكن لا بخيانة، وكما أن الصحة مرغوب فيها لكن لا على شريطة أن تتعاطى كل شيء بلا تمييز . § ١٥ - أم هل لا يمكن أيضا تأييد أن اللذات تختلف الى أنواع ؟ اللذات

§ ١٣ - نظرية أويديوكس - راجع ما سبق في أول هذا الباب . ربما يمكن أن يظن عند قراءة هذه الفقرة أن أرسطو يفترض أن أغلاطون في كتابه "الفيلسوف" كان يرى الى إبطال مذهب أويديوكس .

§ ١٤ - أم هل لا يمكن أن يقال - أو بصياغة أخرى يلزم تمييز اللذات ونحوها . فانها كلها ليست خالصة وبالنتيجة ليست كلها مرغوبا فيها . وهذا هو ما سبقه أرسطو بعد قليل .



التي تأتي من الأعمال الشريفة مغايرة تماما لتلك التي تأتي من الأعمال المزرية بالشرف .  
 وإنه لا يمكن المرء أن يتنوق لغة العادل إذا لم يكن هو نفسه عادلا كما لا يتنوق لغة  
 الموسيقار إذا لم يكن موسيقارا وهلم جرا .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آثر من المعاني فإن سلوك الصديق الحق الذي يختلف  
 كثيرا عن سلوك المتعلق بيمين جليا ، فيما يظهر ، أن اللذة ليست هي الخير الأعلى أو على  
 الأقل أن اللذات تختلف كثيرا في نوعها . فالواحد يطلب جميتك بقصد الخير والآثر  
 بقصد اللذة ، وإذا كان المرء ينكر على أحدهما في حين أنه يحترم الآخر فذلك لأنهما  
 يطلبان أيضا جمعية انسان آخر لأغراض مختلفة جد الاختلاف . § ١٧ - لا أحد  
 يرضى بأن لا يكون له إلا عقل طفل طوال حياته بأسرها مع أنه يجد في هذه الترهات  
 التافهة اللذات الحادة الى آخر ما يمكن أن يتخيل . كذلك لا يرضى أحد أن يدفع ثمن  
 للذة أحسن الأضال حتى ولو لم يشعر في ذلك بأذى ألم . زد عليه أن كثيرا من  
 الأشياء ما نطلبه برغبة شديدة ولو لم تكن لتجد فيه لغة ما ، مثال ذلك النظر والتذكر  
 والحفظ وحيازة الفضائل والممتلكات الكبيرة في الفنون . فإذا قيل إن اللذة هي  
 بالضرورة نتيجة لهذه الأضال أجبت على ذلك بأن هذا لا يهم ما دام أن هذا لا يمنع  
 من أننا نريد هذه الاحساسات ولو لم ينتج منها لنا أدنى لغة .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آثر من المعاني - قد أضفت هذه الكلمات لأن نظم النص يشجع ضمنا حتى  
 أين نوما من الصلة التي لم تذكر صراحة .

- يمين جليا - هذا الدليل كذلك ليس قاطعا . وكان على أرسطو أن يختار مثلا أرفع من هذا .
- § ١٧ - مثال ذلك النظر والتذكر - راجع الميتافيزيقا حيث هذا المعنى مفصل كل التفصيل .

§ ١٨ - أعلن أنه يجب الآن حينئذ الاعتراف بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى وأن ليس كل لذة مرغوبة فيها وأن من اللذات ما هي مرغوب فيها لذاتها ومنها ما تختلف إما بنوعها وإما بالأشياء التي تصدر عنها. وهذا القدر كفاية على النظريات التي عرضت لايضاح اللذة والألم .

§ ١٨ - يجب الآن حينئذ - هذا هو ملخص نظرية أرسطو الخاصة على اللذة وليس هو فقط أبطال النظريات المختلفة .

- على النظريات - نظريات أويديوكس الذي سمىه رجل الأقل جن من نظريات أغلطون الذي لم يسمه ولكنه يشر إليه إشارات متعمدة .

### الباب الثالث

النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست حركة ولا تولدا متعاقبا -  
الأنواع المختلفة للحركة - كل الحركات على العموم ناقصة وليست كاملة في أية لحظة من مدتها - اللذة هي  
كل غير قابل للقسمة في أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها .

§ ١ - ما هي في الواقع اللذة ؟ وما يميزها بالخاص ؟ هذا ما سنبينه بأن نراجع  
المسئلة في أصلها .

الرؤية في أية لحظة تلاحظ هي دائما تامة ، فيما يظهر ، بمعنى أنها لا حاجة بها  
الى شيء يأتي بعدها فيكمل طبيعتها الخاصة . ومن هذه الجهة اللذة تقرب من الرؤية .  
إنها ضرب من كل لا ينقسم . ولا يستطيع المرء في أى زمن ما أن يجد للذة ، باستمرارها  
زمنًا أطول ، نصير في نوعها أتم مما كانت بادئ بدء . § ٢ - وهذا دليل جديد  
على أنها ليست أيضا حركة ، لأن كل حركة تتم في زمن معين وترى دائما الى  
غرض ما ، كحركة المعار لا تتم إلا متى أتم البناء الذي يرغب فيه ، سواء أكانت حركة  
المعار هذه تتم في كل الزمن المقدد أم في جزء معين من هذا الزمن . غير أن كل  
الحركات ناقصة في الأجزاء المتعاقبة للزمن وتختلف جميعها في النوع عن الحركة التامة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ل ٢ ب ٩

§ ١ - من كل لا ينقسم - هذا هو الحق الذي ذكر آتفا لكن لا على هذا الوجه من الصراحة . راجع  
في الباب السابق ف ٩ .

§ ٢ - ليست أيضا حركة - لقد أثبت أرسطو آتفا أن اللذة ليست تولدا . راجع في الباب السابق  
ف ٩ فيريد أن يثبت الآن أنها ليست حركة ويستخدم المبدأ الذي وضعه آتفا وهو أن اللذة كالرؤية وتحتية  
وأنها لا تكون تدريجيا شيئا فشيئا وإجراء متعاقبة .  
- حركة المعار - ماسيلي يبين معنى هذه العبارة الغربية .

كما يختلف بعضها عن بعض . حينئذ فالتنظيم أو نحت الأحجار هو حركة غير الحركة التي تكون لصنع قضيب عمود . وهاتان الحركتان تخالفان التنظيم الكلي للعبد الذي يبنى . إنما بناء المعبد هو وحده التام لأنه لا ينقص منه شيء من الرسم الذي وضع له في البداية . غير أن الحركة التي تطبق على الأساس والحركة التي تطبق على النقش الثلاثي للجمال ( تريبليف ) هما ناقصتان لأن الواحدة والأخرى ليستا إلا حركتين خاصيتين بجزء من الكل ، فهما تختلفان إذن في النوع . لا يستطيع المرء في زمن أيا كان أن يحد حركة تكون كاملة في نوعها ، وإذا أراد أن يحد حركة من هذا القبيل فليكن الحركة التي تطبق على الزين كله لا غيرها . § ٣ — وهذا التبدل عينه يمكن أن ينطبق على المشي وعلى كل الحركات الأخرى . مثال ذلك إذا كانت الثقلة على العمود هي حركة من مكان الى آخر فإن أنواعها المختلفة هي أيضا الطيران والمشي والوثب وقفات أخرى مشابهة . غير أنه ليس فقط الأنواع تختلف هكذا في الثقلة الكلية بل في المشي نفسه توجد أيضا هذه الأنواع المختلفة . فالمشي من مكان الى آخر ليس شيئا واحدا في (الفرسخ) كله وفي جزء منه أيا كان . ليس كذلك الشيء بعينه أن يرسم المرء بمشيه هذا الخط أو ذاك الخط الآخر ما دام أنه لا يسير الخط فقط بل يسيره أيضا في مكان معين هو فيه وأن هذا الخط موضوع في مكان آخر غير ذاك الخط . على أنى قد وفيت معالجة نظرية الحركة في موضع آخر. وقد أوضحنت

---

— تريبليف — لا يعلم ماذا كان بالضبط هذا التريبليف عند أهل الممار الأفرين . ولكن هذا التفصيل ليس له هنا أدنى أهمية ومعنى الفقرة لا يزال جليا جدا .

§ ٣ — على المشي وعلى كل الحركات الأخرى — راجع في القاطينورياس الأنواع المختلفة للحركة ب ١٤ ص ١٢٨ من ترينجتي على أن هذا استيراد غير مفيد فيها يظهر .  
— قد عابلت ... في موضع آخر — لا شك في أن أرسطو إنما يبنى الكتب ٦ و ٧ و ٨ من دروس الطبيعة . ولكن ربما كان أيضا يشير الى الباب الذي ذكرته آنفا من القاطينورياس

فيه أن الحركة ليست دائماً تامة في كل لحظة من مدتها وأن أكثر الحركات هي ناقصة وأنها مختلفة في النوع ما دام أن الاتجاه وحده من نقطة الى أخرى يكفى لاييجاد نوع جديد منها .

§ ٤ - لكن اللذة هي على ضد ذلك شيء تام في أى زمن اعتبرت فيه . يرى إذن جليا أن اللذة والحركة تختلفان على الاطلاق احدهما عن الأخرى ، وأن اللذة يمكن أن توضع في صف الأشياء التامة والكاملة . وإن ما يثبت ذلك أيضا هو أن الحركة لا يمكن أن توجد إلا بالزمان وفي الزمان . في حين أن هذا الشرط ليس ضروريا للذة . لأن ما هو في اللحظة الحاضرة غير القابلة للقسمه يمكن أن يقال إنه كل تام . وأخيرا كل هذا يوضح جليا خطأ من قال إن اللذة حركة أو تولد . هذان الحدان ليسا منطقيين على كل شيء بلا تمييز . إنهما لا ينطبقان إلا على الأشياء القابلة للقسمه والتي لا تكون كلا . وعلى هذا مثلا لا يمكن أن يكون هناك تولد لا من الرؤية ولا من النقطة الرياضية ولا من الحيوان المكروسكوبي أو الوحدة . فليس بالنسبة لواحد من هذه الأشياء يوجد تولد ولا حركة . وكذلك بالنسبة للذة لا تولد ولا حركة أيضا ، لأن اللذة هي شيء تام وغير قابل للقسمه .

§ ٤ - اللذة هي ... شيء تام - يمكن أن يقال إن هذه النقطة ليست هي أيضا إيضاح الطبيعة الخاصة للذة نظرا الى أن أرسطو كان قد اعترف أن يعلها إيضاحا . وكل ما تنبهه المناقشة الى هنا هو أن اللذة ليست حركة ما دامت ليس لها نمو على التتابع .  
- خطأ من قال - لا شك في أن أرسطو يشير بهذا الى أغلاطون .

### الباب الرابع

بقية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملائمة له - اللذة تم الفعل ورتبه متى كان الكائن الذى يحس والثى المحس هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الإنسانى - لذة الجلدة - الإنسان يجب اللذة لانه يجب الحياة - الارتباط الأبد بين اللذة وبين الحياة .

§ ١ - كل واحدة من حواسنا لا تباشر الفعل الا بالنسبة الى الشيء الذى يمكنها أن تحسه . ولأجل أن تفعل الحاسة فعلا تاما يجب أن تكون فى حال حسنة بالنسبة لأحسن الأشياء التى يمكن أن تقع تحت هذه الحاسة المخصوصة . هذا ، فيما يظهر لى ، هو أحسن تعريف يمكن أن يعرّف به الفعل التام . على أنه لا يهم أن يقال إن الحاسة نفسها هى التى تفعل أو إن الفاعل هو الكائن الذى فيه هذه الحاسة . فى جميع الظروف الفعل الأحسن هو فعل الكائن الأحسن استعدادا بالنسبة لأكل الأشياء الخاضعة لهذا الفعل الخاص . وهذا الفعل ليس فقط الفعل الأتم بل هو أيضا الأكثر ملاءمة . لأنه فى كل نوع من أنواع الاحساس يمكن أن توجد لذة كما أنه توجد لذة على السواء فى التفكير فى التأمل المجرد . الاحساس الأتم هو الأكثر ملاءمة . وإنى أكرر أن الأتم هو احساس الكائن حسن الاستعداد بالنسبة لأحسن الأشياء كلها التى هى قابلة لهذا الحس . § ٢ - اللذة تنهى الفعل ونتمه .

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - كل واحدة من حواسنا - رابع نظرية الحساسية فى كتاب الروح ك ٢ ب ٥ ص ١٩٨ من ترجمتى .

§ ٢ - اللذة تنهى الفعل ونتمه - يظهر أن هذا عند أرسطو هو الطبع الأصل للذة .

لكنها لا تلح على الوجه عينه الذى به يتخذ الشيء القابل للحس والحس متى كان كلاهما فى حال طيبة، كما أن الصحة والطب هما على السواء السببان فى أن يكون المرء فى عافية . § ٣ — لأن توجد لذة فى كل نوع من الحس، ذلك ما يرى بلا أدنى عناء . لأنه يقال عادة إن الإنسان يجد لذة فى رؤية الشيء الفلانى أو الفلانى وفى سماع الشيء الفلانى أو الفلانى. ومن البين أن اللذة تكون أكبر ما تكون حيث يكون الحس أحد ما يكون وحيث يفعل بالنسبة لشيء من جنسه الخاص . كلما كان الكائن المحسوس والكائن المحس فى هذه الظروف كانت اللذة مادام أنه سيكون ما يجب أن ينتجها وما يجب أن يحدثها فى آن واحد . § ٤ — إذا كانت اللذة تتم الفعل فذلك ليس كما يفعل كيف قد يكون موجودا فى الفعل من قبل ، بل هو كتمام يأتي فيضم إلى الباقي . كما أن زهرة الشباب تنضم إلى السن السعيدة التى تنعشها . وما دام الموضوع الحساس أو موضوع العقل يبقى على ما يجب أن يكون، وما دام من جهة أخرى الكائن الذى يحصله أو الذى يفهمه يبقى أيضا على حال طيبة فإن اللذة تحصل فى الفعل . لأن الكائن الذى هو قابل والكائن الذى هو فاعل، ما دام بينهما الارتباط بعينه ومادام وضعهما لا يتغير، فيجب طبعا أن تحصل النتيجة عنهما . § ٥ — لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف إذن لا تكون اللذة التى يحدثها الإنسان مستمرة؟ أم كيف لا يكون الألم، إن شئت، أكثر استقرارا من اللذة؟ ذلك بأن

— على الوجه عينه — الشيء القابل للحس والحس يتحيزان الفعل لأنها ركاه . اللذة تتم الفعل لأنها

تنضم إليه دون أن تكون بالضرورة جزءا منه . راجع ما سئل .

§ ٣ — لذة فى كل نوع من الحس — راجع أول الميافيزيقا .

§ ٤ — زهرة الشباب — تشبيه من الرقة واللفظ يمكن .

§ ٥ — مستمرة — ما دام الإنسان هو فى حال الفعل على الدوام . الاعتراض قوى جدا وقد يرى أن أرسطو الذى وضعه لنفسه لم يذهب . حتى أنه يقرر أن الملكات الانسانية ليس لها الا عافية محدودة وبالنسبة تكون اللذة مثلها .

جميع الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار . وليس للذة هذه الميزة على سائر البقية . لأنها ليست نتيجة الفعل . من الأشياء ما تلذ لنا لا لشيء سوى أنها جديدة . ومن أجل ذلك عينه أن تلك الأشياء لا تلذ لنا بعد بمقدار ما قد كانت . فان الفكرة تتجه اليها في اللحظة الأولى وتعمل فعلها في تلك الأشياء بشدة كما هو الحال في فعل الرؤية متى نظر الانسان الى شيء عن قرب . لكن بعد ذلك لا يبقى هذا الفعل حافظا لحقيقته بل يتراخى . ومن أجل ذلك أيضا كانت اللذة تتراخى وتنقضى . § ٦ - غير أنه يمكن اقتراض أنه اذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعا يحبون الحياة كذلك . إن الحياة ضرب من الفعل وكل امرئ يفعل في الأشياء والأشياء التي يحبها أكثر مما عداها ، كاللومسيفار يفعل بواسطة عضو السمع لأجل الموسيقى التي يحب أن يسمعها ، كالانسان الشغف بالعلم بواسطة مجهود عقله الذي يوجهه إلى البحوث النظرية ، وكل انسان يفعل في دائرته . غير أن اللذة تتم الأفعال والتبع تتم الحياة التي ترغب الكائنات كلها في حفظها . وهذا هو ما يبرر طلبهم للذة ما دام أنها ، بالنسبة لكل واحد منهم ، تتم الحياة التي يحبها الكل حبا حادا . § ٧ - أما مشكلة العلم بما إذا كان الانسان يحب الحياة للذة أو اللذة للحياة فاننا تركناها الآن الى ناحية . فان هذين الشئين ، فيما يظهر لنا ، مرتبطان بعضهما ببعض الى حد أنه ليس من الممكن فصلهما . لأنه بدون فعل فلا لذة . واللذة هي دائما ضرورية لاتمام الفعل .

- أنها جديدة - ان جاذب الحققة في جميع الأشياء لا جدال فيه . وأحيانا يكون منتهى الحكمة الاسانية مقاومته ليس غير .

§ ٦ - جميعا يحبون الحياة كذلك - راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجيى الطبعة الثانية . وان توحيد حب اللذة وحب الحياة ذاتها هي فكرة عميقة جدًا .

§ ٧ - أما مسئلة - هذا البحث الذي لا يريد أرسطو أن يحشه هنا لا يوجد في أى واحد من مؤلفاته التي بقيت . ولقد كان هذا البحث يكون مفيدا جدا لمبر نظرية الطبع الخاص للذة .



## الباب الخامس

اختلاف الذات - انه يجم عن اختلاف الأفعال - المرء يتجبع بمقدار ما تشق له في فعل الأشياء -  
الذات الخاصة بالأشياء - الذات الغريبة - بعضها يكثر الجش الآخر لأن الانسان لا يستطيع أن يحسن فعل  
شيئين في آن واحد - مثل شهود المسرح وعلوم - ذات الفكر وذات الحواس - اللغة تختلف باختلاف  
الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هي التي يجب أن تكون مقياس الذات .

§ ١ - هذه الاعتبارات يجب أن تفهمنا لماذا تختلف الذات في النوع .  
ذلك بأن الأشياء التي من أنواع مختلفة لا يمكن أن نتم إلا بأشياء مختلفة الأنواع  
كذلك . يمكن أن يتخذ مثالا جميع أشياء الطبيعة وطرف الفن والحيوانات والأشجار  
والواحد الرسم والتماثيل والبيوت والمنقولات . كذلك أيضا الأفعال المختلفة الأنواع  
لا يمكن أن نتم إلا بالذات المختلفة في النوع .

§ ٢ - على هذا فأفعال التفكير تختلف عن أفعال الحواس وهذه الأخيرة لا يقل  
عن ذلك اختلافها في النوع بعضها عن بعض . كذلك الذات التي نتمها يجب أن  
تختلف بعضها عن بعض . والدليل على ذلك هو أن كل لغة هي خاصة خصوصا  
ما نفا بالفعل الذي نتمه وأن هذه اللغة الخاصة تنم أيضا قوة الفعل نفسه . يحسن المرء  
أن يحكم على الأشياء ويتعاطاها بضبط أكثر بمقدار ما يكون له من اللغة في اتينها .

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - لا يمكن أن نتم - هذه العبارة ليست واضحة تماما والأهنة التي يستشهد بها أرسطو لا تساعد  
على إيضاحها ، إلا أن يكون مراده أن يقال إن تمثالا لا يمكن أن يتم بشجرة إذا لم يكن قد تم ولا حيوانا  
بلوحة تصوير . وحيثك تكون الفكرة أوضح ما يكون . وكان من الهين أن يمر باجل من ذلك .  
§ ٢ - تنم أيضا قوة الفعل - هذه الملاحظة محكمة وكل يستطيع تحقيقها في دائرة . بفعل المرء بلذة  
ما يحسن ضله والعكس بالعكس .

والشواهد على ذلك صنوف الارتقاء الهندسى الذى قام به أولئك الذين يئذ لم علم الهندسة والسهولة الخاصة التى بها يفهمون كل تفاصيلها . وكذلك جميع أولئك الذين يحبون الموسيقى وأولئك الذين يحبون فن المعمار أو الذين لم الذوق الفلانى الآخر والذين ينجحون نجاحا باهرا كل فى نوعه لأن فيه لذتهم . على هذا فاللذة تساعد دائما على زيادة العقل والملكمة . وكل ما يرمى الى تقوية الأشياء فهو خاص بها وملائم لها . ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة كانت الأشياء التى يمكن أن تلائمها جدة الملاءمة وتتماهى من أنواع مختلفة كذلك . § ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا : هو أن اللذات التى تأتى حيثئذ من ينبوع أخرى عوائق للأفعال الخاصة . فالموسيقار غير قادر على أن يعبر أقل الثغرات للأحاديث التى تلقى اليه اذا سمع صوت آلة يلعب بها على مقربة منه . انه يتلذذ بالموسيقى أكثر ألف مرة من الفعل الحاضر الذى يدعى اليه . واللذة التى يصيبها من سماع ذلك المزمار تضيق فى نفسه الفعل الخاص بالمحادثة التى كان يجب عليه متابعتها .

§ ٤ - ويكون النهول هو بعينه فى جميع الحالات الأخرى التى فيها يفعل المرء فعلين فى آن واحد . فان أشدهما ملاءمة يكدر الآخر بالضرورة . فاذا كان بين الفعلين فرق كبير فى اللذة كان الإضطراب أبلغ . بل قد يبلغ الى حد أن الفعل الأقوى يمنع على الإطلاق المرء من أن يتم الآخر . وهذا ما يفسر أن الانسان متى أصاب فى شئ لذة حادة أكثر مما ينبغي فهو عاجز كل العجز عن أن يفعل

• - متى كانت الأشياء من أنواع مختلفة - تكريرا قيل فى أول الباب .

§ ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا - ملاحظة محكمة أيضا يمكن كل واحد أن يعتقد صحتها بغيره الخاصة .

شيئا آخر، أما متى استطاع أن يفعل أشياء أخر فذلك لأنه لا يتلذذ بالشيء الأول إلا لذة ضعيفة . انظر على الخصوص في المسارح تر الناس الذين يستيحبون فيها أكل الحلوى لا يأكلون منها على الخصوص إلا في اللحظة التي فيها يكون على المسرح ممنون رديثون . § ٥ - لما أن اللذة الخاصة التي تصحب الأعمال تؤتيها ضبطا أكثر وتصيرها أبقى وأكل معا في حين أن اللذة الغريبة عن هذه الأعمال تضايقها وتفسدها ينتج منه أن هذين الضربين من اللذات مختلفان جد الاختلاف . اللذات الغريبة يكاد أثرها يكون كأثر الآلام التي هي خاصة بالأفعال . على هذا فالآلام الخاصة ببعض الأعمال تفسدها وتمنعها : مثلا إذا كان الشخص الغافى لا يجب البتة أن يكتب ويكرهه وإذا كان فلان الآخر يكره أن يحسب . فأحدهما لا يكتب والآخر لا يحسب البتة لأن هذا العمل مؤلم لهما . حينئذ الأفعال تتأثر بوجه مضاد تماما باللذات والآلام التي هي خاصة بها . أعني بالخاصة للذات أو الآلام التي تأتي من الفعل نفسه مأخوذا في ذاته . أكرر أن اللذات الغريبة تنتج نتيجة مشابهة للنتيجة التي قد ينتجها الألم الخاص . فهي كمثل تفسد الفعل ولو أن ذلك يكون بوسائل لا تتشابه البتة . § ٦ - كما أن الأعمال تختلف في أنها حسنة أو قبيحة وأن بعض الأعمال محل للطلب وبعضها محل للتجنب وبعضها لا هذا ولا ذاك ، فكذلك الأمر أيضا في اللذات التي تتعلق بهذه الأفعال . في كل فعل بخصوصه من أفعالنا لذة خاصة به ، فاللذة الخاصة بالفعل الفاضل هي لذة شريفة ، واللذة الخاصة بالفعل

§ ٤ - على المسرح ممنون رديثون - من المحقق أن جهود المسرح حتى أشدهم جفا . لا يفرح أن يأكل في اللحظة التي يقيد فيها التثيل القلوب والتواظر . ولو أن مسارحا مختلفة جدا عن مسارح القدماء . فانه يمكن تطبيق مثل هذه الملاحظة عليها .

§ ٥ - أبقى وأكل - هذا ما قاله آخا بعبارة أخرى .

القيبح لذة مجرمة . لأن الشهوات التي تُحبّه الى الأشياء الجميلة حقيقة بالثناء . كما أن اللذات التي تُحبّه الى الأشياء المخزية حقيقة باللوم . اللذات التي توجد في الأفعال ذواتها هي أشدّ خصوصية من الرغبات في هذه الأفعال . فان الرغبات منفصلة عن الأفعال بالزمان الذي تقع فيه وبطبيعتها الخاص . أما اللذات فهي على الضدّ تقترب من الأفعال اقتراباً لصيقاً وهي قليلة التمايز عنها الى حدّ أنه يمكن أن يتساءل ، لا بدون شيء من الشك ، عما إذا كان الفعل واللذة ليسا شيئاً واحداً بعينه تماماً . § ٧ - من المؤكد أن اللذة ليست التفكير ولا الحس بل يكون من السخف أن يظن أنها أحدهما أو الآخر . فإذا ظهرت بأنها متحدة معهما فذلك لأن من غير الممكن فصلها عنهما . ولكن كما أن أفعال الحواس مختلفة كذلك تكون لذاتها مختلفة أيضاً . فالنظر يختلف عن اللمس بصفاته وضبطه . والسمع والشم يختلفان عن الذوق . كذلك لذات كل واحد من هذه الحواس تختلف على السواء . لذات التفكير ليست أقلّ اختلافاً عن كل أولئك . وكل اللذات التي في كل واحد من هذين الصنفين تختلف في نوعها بعضها عن بعض . § ٨ - بل يظهر أن لكل حيوان لذة ليست خاصة إلا به ، كما أن له نوعاً من الفعل خاصاً . وهذه اللذة هي التي تطابق على الخصوص فعله . وهذا

---

§ ٦ - من الرغبات في هذه الأفعال - الرغبة تجلب معها معنى اللذة . ولكن الفعل نفسه يعطى لذة تامة لا توجد البتة في الرغبة بدرجة مساوية .

- شيئاً واحداً بعينه تماماً - هذا ما يظهر أنه نتيجة نظرية أرسطو كلها وفي هذا تكون فاسدة مادام أنه يعترف آخراً بأن من الأفعال ما لا يربح الى اللذة ولا الى الألم ، واللذة لا يمكن أن تكون كذلك .

§ ٧ - من هذين الصنفين - التفكير والحس .

§ ٨ - لكل حيوان - هذا فرض من الصعب كشف حقيقة .

- نوعاً من الفعل خاصاً - الطائر يطير والحصان يركض والسكة تسبح .

ما يمكن اعتقاده من مشاهدة كل واحد من الحيوانات. فئنة الكلب خير لئنة الحصان  
أو الانسان كما ينه اليه "هيرقليط" إذ يقول  
"الجمار يختار التبن على الذهب"

ذلك بأن الدريس الذى هو غذاء أشد ملاءمة من الذهب بالنسبة للحمير .  
حينئذ بالنسبة للكائنات المختلفة النوع تختلف اللذات فى النوع أيضا . وطبيعى أن  
يُعتقد أن لذات الكائنات المتحدلة الأنواع ليست متخالفة فى النوع . § ٩ - ومع  
ذلك بالنسبة للناس الخلاف عظيم بين شخص وآخر . فقد تكون الأشياء أعيانها سائرة  
لبعض ومحنة لبعض الآخر . وما يكون مؤلما وكرها عند هؤلاء هو حلو ومحبوب  
عند أولئك ، والاختلاف عينه قد يحصل بالطبيعة بالنسبة للأشياء ذات الطعم الحلو  
والتي تفتن الذوق . فان الطعم عينه لا يكون واحدا عند الانسان المموم وعند  
الانسان الصحيح . كذلك الحرارة ليست ذات أثر واحد فى المريض وفى الانسان  
المتنلى صحة . وكذلك الحال فى كثير من الأشياء الأخرى . § ١٠ - فى كل هذه  
الأحوال كيف الأشياء الحق والواقعى هو ، فيما يظهر لى ، هذا الذى يحمده الانسان  
الصحيح التركيب . وإذا كان هذا المبدأ حقا ، كما أعتقد ، فان الفضيلة هى المقياس الحق

---

— كما ينه اليه هيرقليط — يقول المقسر اليونانى ، عند تفسيره هذه الفكرة لهيرقليط ، إنه كان مواعطه . وهذا  
قد ساعد على اقتراض أن هذا التفسير أو على الأقل هذا الجزء من التفسير هو من قلم "ميخائيل الايقينى"  
لا من قلم أرسطوط .

§ ٩ - الخلاف عظيم — هذه الملاحظة التى هى عمدة كان يجب أن تحمل أرسطوط على الشك فى الحقيقة  
الكاملة للجاذب التى تفرها آتما فيما يتعلق بالحيوانات .

§ ١٠ - الصحيح التركيب — هذه كقاعدة استعمالها أرسطوط فى مواعط عدة .

— فان الفضيلة هى المقياس الحق — راجع ماسلف ك ١ ب ٢ ف ١٠ وك ٣ ب ٥ ف ٥ حيث ذكرنا  
فى التعليقات التى وضعناها فقرة مشابهة فى البساسة .

لكل شئ . . إن رجل الخير من حيث هو خير هو الحكم الوحيد والذات الحقة  
 هى تلك التى يقدرها هو كذلك . والاستمتاع التى يستمتع بها هى الاستمتاع  
 الحقيقية . ومع ذلك فإن ما يظهر له مؤلماً يكون ملائماً لغيره ولا محل للدهش من  
 ذلك . ففى الناس ما لا يحصى من صنوف الفساد وضروب الرذائل . فالذات التى  
 تحلقها لأنفسهم هذه المخلوقات الساقطة ليست لذات . وما هى لذات إلا لهم وللخلق  
 المركبة تركيبهم . § ١١ - أما الذات التى يمدحها كل الناس بالاجماع غزيرة فى  
 الواضع أنه لا يفتى تسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عند فاسدى الأخلاق . لكن  
 ما هى اللذة الخاصة بالانسان من بين الذات التى يظهر أنها شريفة ؟ وما هو طبع  
 هذه اللذة ؟ البس يتنا أنها هى اللذة التى تنتج من الأفعال التى يأتينا الانسان ؟ لأن  
 الذات نتج الأفعال وتصحبها . وسواء أكان لا يوجد إلا فعل واحد إنسانى حقا  
 أم كانت هناك عدة أفعال فى البين أن الذات التى عند الانسان التام والسعيد  
 حقا تأتى تتم هذه الأفعال التى يجب أن تعتبر على الخصوص الذات الحقة للانسان .  
 أما الأخرى فلا تأتى إلا فى الصف الثانى وهى قابلة لعدة درجات كالأفعال نفسها  
 التى تنطبق عليها .

## الباب السادس

إعادة نظرية السعادة إلصاما - ليست السعادة كفية مجردة، بل هي عمل حروستغل، لا نفرض آخر غير ذاته مطابقا لفضيلة - لا يمكن أن نشبه السعادة بضروب الهوى والذات . اللهم لا يمكن أن يكون غرض الحياة - الأطفال والطفلة - كلمة جامعة من كلم «أنا غارسيس» - للهوليس إلا راحة وتبعية للعمل - السعادة هي غاية في الجهد .

§ ١ - بعد أن درسنا الأنواع المختلفة للفضائل وللصدقات وللذات يبقى علينا أن نضع على عجل رسما للسعادة مادمننا نتعرف بأنها غاية أفعال الانسان . يمكننا أن نختصر كلامنا في إعادة ماقلناه بشأنها .

§ ٢ - قررنا أن السعادة ليست مجرد حالة سلبية محضة لأنها حينئذ قد يمكن أن توجد في الانسان الذي ينال طوال حياته كلها، والذي يحيا الحياة النباتية لنبات والذي يلي أكبر المصائب . فإذا كان معنى السعادة هذا ليس مقبولا لزم وضعها في فعل من نوع ما كما بينته فيما سبق . ومن الأفعال ما هي ضرورية ومنها ما يمكن أن تكون موضوع اختيار حرسواء بالنظر الى أشياء أخر أم بالنظر الى ذواتها . ومن الجلى أنه يلزم وضع السعادة بين الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها، لا بين الأفعال

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الى أويديم ك ١ ب ١ و ٢ وك ٧ ب ١٣

§ ١ - على عجل رسما للسعادة - هذا ما قد وضع بالتطوير في الكتاب الأول من هذا المؤلف . وربما لا يكون ضروريا الا قليلا أن يرجع الى نظريات قد نل أنها قد فرغ منها . ويظهر حينئذ أن أتم الكتاب العاشر هو تكرير قد لاحظته أرسطوقسه ما دام أنه لا يريد هنا إلا إعادة ما قاله فيما سبق . ولكن يمكن أن يقال إن القارئ سيجد هنا أوجه نظر جديدة في هذه الخلاصة .

§ ٢ - قررنا أن - ك ١ ب ٦ ف ٢

- فيما سبق - ب ٦ ف ٨

التي تطلب لأجل أغيارها . السعادة لا يصح أن تحتاج الى شيء ويجب أن تكفى بذاتها الكفاية كلها . § ٣ - الأفعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي لا يطلب فيها المرء شيئاً وراء الفعل نفسه . وعندى أنها هي الأفعال المطابقة للفضيلة . لأن فعل الأشياء الجميلة والطيبة هو بالضبط أحد هذه الأفعال التي يجب على الإنسان أن يطلبها لذواتها وحدها . يمكن أن تصف في طائفة الأشياء المرغوب فيها لذواتها مجرد صنوف اللهو ، لأنها لا تطلب على العموم من أجل أشياء أخرى غيرها . غير أنه كثيراً ما تضرنا صنوف اللهو هذه أكثر من أن تنفعنا إذا جرتنا الى إهمال العناية بصحتنا ورعاية أموالنا . ومع ذلك فإن أكثر هؤلاء الناس المحسودين على سعادتهم لأشياء أهم عندهم من أن يسلموا أنفسهم الى صنوف اللهو هذه . كذلك الطغاة يقدرعون أعظم تقدير أولئك الذين يظهرون بأنهم ظرفاء يسراء في هذه الأنواع من اللذات . لأن المتملقين يصيرون أنفسهم مقبولين في الأشياء التي يرغب فيها الطغاة . والطغاة من جبهتهم في حاجة الى أناس يسلمونهم . يتصور العاقل أن اللهو واللعب جزء من السعادة لأن أولئك الذين يتمتعون بالسلطان هم أوائل من يضيعون فيها وقتهم . § ٤ - ولكن حياة هؤلاء الرجال لا يمكن أن تصلح قدوة ولا دليلاً . الفضيلة والعقل وهما ينبوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة ليسا من قرناء السلطان المضطرين . فليس لأن هؤلاء الناس وهم كما هم غير أهل لتذوق لذة لطيفة وحرّة حقاً يرتعون على لذات البدن التي

- يجب أن تكفى بذاتها الكفاية كلها - إعادة النظر بات السابعة هنا يظهر أنها محكمة .

§ ٣ - مجرد صنوف اللهو - يظهر أن الفكرة ليست حقة . فإن المرء لا يطلب على العموم اللهو واللذات لذاتها بل يطلبان كضرب من الدواء للشفاء من الأثواب الماضية أو الاستعداد لأثواب جديدة .

- يتصور العاقل - راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ١١ انتقاد آراء العامة على السعادة .

§ ٤ - حياة هؤلاء الرجال - ملاحظة حقة يمكن ملاحظتها في التطبيقات الكثيرة .



هى موثلهم الوحيد أنهم يجعلوننا نعتبر هذه اللذات الجارية هى المرغوب فيه أكثر ما يكون . إن الأطفال أيضا يعتقدون أن ما يحبونه أكثر مما عداه هو أقدس شيء فى الدنيا ، فمن البسيط أنه كما أن الكهول والأطفال يختلفون جد الاختلاف فى تقدير الأشياء ، كذلك أيضا الأشرار والأخيار يقدرون الأشياء تقديرا متضادا .

§ ٥ - أكرر ، ولو أنى قلته كثيرا فى سلف ، أن الأشياء الجميلة والمحبوبة حقها هى الأشياء التى لها هذه الصفة فى نظر الإنسان الفاضل . كما أنه بالنسبة لكل شخص الفعل الذى ينال إثارته هو ذلك المطابق لحاله فىكون بالنسبة للإنسان الفاضل هو ذلك الفعل المطابق للفضيلة .

§ ٦ - فالسعادة إذن لا تقتصر فى اللهو . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . ومن السخف أن يستغل المرء طوال حياته وبالم لا شيء إلا للهو . يمكن أن يقال فى الواقع عن جميع أشياء الدنيا إن المرء لا يرغب فيها البتة إلا نظرا إلى شيء آخر ماعدا السعادة لأنها هى الفرض . أكرر مرة أخرى أنه لأن يحد المرء ويجهد ليصل إلى أن يلهو فذلك يظهر أنه سفيه وتفاهة . وعلى مذهب "أناخارسيس"

§ ٥ - ولو أنى قلته كثيرا - بديا فى آخر الباب السابق ثم فى ك ١ ب ٢ وك ٣ ب ٥ عدا ما قاله فى البياضة وفى المؤلفات الأخرى .

§ ٦ - فالسعادة ... فى اللهو - معنى بسيط جدا يتكره الناس غالب على رغم أنه من الحق يمكن . - اللهو هو غرض الحياة - هكذا هو مع ذلك ما يعتقد أناس كثيرون يضرون أنفسهم ضررا بلينا بهذا الاعتقاد . راجع السياسة ك ٤ ب ١ ف ٢ ص ١٩٦ وما بعدها من ترجيح الطبقة الثانية . - لأنها هى الفرض - إنما غرض الحياة هو الفضيلة لا السعادة . حق أن أرسطو كاد يجعل الفضيلة والسعادة شيئا واحدا . ولكن اتحادهما سىء العاقبة مع ذلك . - وعلى مذهب "أناخارسيس" - الممدود بين حكاء اليونان على أنه كان أجنبيا (وموتحنا فى عرف الإغريق) .

يلزم المرء أن يلهو ليستقل بعد ذلك بحسد . وله الحق كل الحق . فان اللهو نوع من الراحة ولما أن المرء لا يستطيع أن يستغل بلا انقطاع فالراحة حاجة . لكن الراحة ليست في الحق غرض الحياة . لأنها لا عمل لها البتة إلا نظرا إلى العمل الذي يراد اتمامه بعدها . الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة . وهذه الحياة هي حياة جد واجتهاد فهي لا تتركب من لهو فارغ . § ٧ - الأمور الجدية هي على العموم، فيما يظهر، فوق الهزليات والدعابات وإن فعل أحسن جزء فينا أو فعل أحسن إنسان يعتبر دائما أنه الفعل الأدخل في باب الجِد . وفعل الأحسن هو بهذا عينه أيضا الأحسن وهو يؤتى من السعادة أكثر . § ٨ - الكائن الساقط أو العبد يمكن أن يتمتع بخيرات البدن كأرق الناس سواء بسواء . ومع ذلك لا يمكن أن يعترف بالسعادة مخلوق أهانه الرق إلا أن يكون ذلك كما يعترف له بالحياة . فالسعادة لا تنحصر في هذا اللهو الحقير بل تنحصر في الأفعال المطابقة للفضيلة كما قيل ذلك آنفا .

- الراحة ليست ... غرض الحياة - يقول أرسطو صفة ذلك فيما سبى ب ٧ وفي السياسة أيضا ك ٤ ب ١٣ ف ٨ و ١٦ ص ٢٤٥ و ٢٤٨ من ترجيى الطبعة الثانية .

- وهذه الحياة هي حياة جد - فهم الحياة على هذا النوع فهم عظيم رسق . وقد بالنت الرواقية بعد ذلك في هذا المبدأ حتى بلغت في الحزن والكآبة . وإن المذهب الأفلطوني هو الذي قد عرف أن يجد المقياس الأرق .

§ ٧ - العقل الأدخل في باب الجِد - الحياة المرسدة على الواجب هي دائما جدية مهما كان مبلغها من السعادة .

§ ٨ - أهانه الرق - يطالع أرسطو أروهام زمانه صفة الأرقاء . ونظرا إلى أن الرقيق ليس في نظرياته إلا جزءا من السيد فن البين أن السيد وحده هو الذي يمكن أن يكون سعيدا . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ من ترجيى الطبعة الثانية .

- كما قيل ذلك آنفا - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

### الباب السابع

تبع إمادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة وباتبع الفعل الأسعد ما يكون، وربما كان الأشد استمرارا - القدرات السببية للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم ولعلم - لاغرض لفهم الا ذاته - السكية والسلام المقيم لفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قدسى فى الانسان - سمو هذا المبدأ إلى ما لا نهاية - عظمة الانسان - السعادة هى فى راحة العقل .

§ ١ - إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا . لكن فى الانسان الفهم أو أى جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه هو المعد لبأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجلية والقدسية حقا ، ولكن شئ قدسى فىنا أو بالقليل أقدس كل ما فى الانسان فان فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن يكون هو السعادة الكاملة . ولقد قلنا إن هذا الفعل هو فعل الفكر والتأمل .

§ ٢ - هذه النظرية يظهر أنها تتفق فى كل نقطة مع المبادئ التى قررتهاها فيما سبق ومع الحق . بديا هذا الفعل هو بلا نزاع أحسن فعل ما دام الفهم هو أنفس الأشياء التى فىنا وأنفس الأشياء التى هى قابلة لأن يدركها الفهم نفسه .

- الباب السابع - ليس فى الأدب الكيرنظرية تقابل هذه . وفى الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - ولقد قلنا - رابع ماسبق ك ١ آخرب ٤ ولكن أرسطو لم يكن فى ذلك الموضع من الجلاء والاحكام على ما هو عليه هنا . فان هذا الباب كله هو فى الحق خليق بالاعجاب . رابع أيضا ك ٦ ب ١٠ ف ٦

§ ٢ - مادام الفهم أنفس الأشياء - هذه هى فى الواقع المبادئ التى أيدعا أرسطو فى هذا المؤلف وفى الاثولوجيا وفى كتاب الروح وفى السياسة وعل الخصوص فى الميتافيزيقا وبالجملة فى جميع مؤلفاته .

وفوق ذلك فان هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجيد تأييد استقراره . لأننا يمكننا أن نفتكر زمنا أطول على الاستقرار أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان .

§ ٣ — ومن جهة أخرى نحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخاطب السعادة . ومن بين الأعمال المطابقة للفضيلة أيها يلذ لنا ويرضيها أكثر هو ، باعتراف جميع الناس ، تعاطي الحكمة والعلم . اللذات التى تجلبها الفلسفة يظهر إذن أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة . وهذا هو السبب فى أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم .

§ ٤ — هذا الاستقلال ، الذى طالما يتكلمون عليه ، يوجد على الخصوص فى الحياة العقلية والتأملية . لا شك فى أن الأشياء الضرورية للعيشة هى من حاجة الحكيم كما هى من حاجة الانسان العادل كما هى من حاجة سائر الناس . ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فان بالعدل حاجة أيضا إلى أناس يقيم بينهم عدله . كذلك الانسان المعتدل والانسان الشجاع وجميع من عداهما فى حاجة إلى العلاقة مع الغير .

— تأييد استمراره — ملاحظة بيكولوجية قد استخدمت منذ أرسطو استخداما كثيرا لإيضاح حقوق الخيرات العقلية .

§ ٣ — اللذة يجب أن تخاطب السعادة — راجع ماسبق لك ١ ب ٦ ف ٥

— الحكمة والعلم — ليس فى نص المتن الاكلة واحدة .

— اللذات التى تجلبها الفلسفة — من أجل ذلك كان يريد أرسطو فيما سلف من هذا المؤلف أن يكون

بالمرير يربو بالأساتذة الذين علومهم الفلسفة . راجع فيما سبق لك ٩ ب ١ ف ٨

— فى العلم ... من طلب العلم — يمكن أن يكون هذا موضع نزاع . فان اكتساب العلم ربما يسبب للعقل لذة أكثر من العلم نفسه .

§ ٤ — هذا الاستقلال الذى طالما يتكلمون عنه — والذى يرتب السعادة . راجع ماسبق لك ١ ب ٤

ف ٦

— على الخصوص فى الحياة العقلية — مبدأ اعتقته الزرافية وهو مع ذلك أعلاطونى كله .

— الانسان المعتدل — يظهر أن الاعتدال والشجاعة هما فضيلتان شامتا رأيهما لا يحتاجان

فى تطبيقهما إلى الأعيان . راجع الباب الثانى .

أما الحكم العالم فعلى ضمت ذلك يمكنه أيضا باخراجه بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل، وكلما كان أحكم كان انكباؤه على الدرس والتأمل أشد . لا أريد أن أقول إنه لا يحسن به أن يكون له زملاء في شغله، غير أن هذا لا يمنع الحكم من أن يكون أكثر الناس استقلالاً وأشدهم اكتفاء بنفسه . § ٥ - ربما يقال زيادة على ذلك إن حياة التفكير هذه هي وحدها المحبوبة لذاتها . لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائماً نتيجة غريبة عن الفعل كثيراً أو قليلاً .

§ ٦ - يمكن أن يقال أيضاً إن السعادة تقتصر في الراحة والطمأنينة . المرء لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ، فأنما تنقام الحرب للوصول إلى السلام . وجميع الفضائل العملية تفعل وتزاول سواء في السياسة أم في الحرب . ولكن الأحوال التي تقتضيها يظهر أنها لا تترك للإنسان لحظة فراغ وعلى الخصوص أفعال الحرب حيث تنفي الراحة على الإطلاق . من أجل ذلك لا أحد يريد الحرب البتة أولاً يجهز الحرب للحرب وحدها . بل يلزم أن يكون المرء سفاكاً ليتخذ من أصدقائه أعداء له وليثير، على هوى منه، ثائرة القتال والمناجح . أما حياة الرجل السياسي فإنها أيضاً قليلة الراحة كحياة رجل الحرب . فانه زيادة على تصريف أمور المملكة يلزمه أن يشتغل بلا انقطاع في الحصول على السلطان وعلى التشاريف أو على القليل تحقيق سعادته الخاصة وسعادة مواطنيه الشخصية . لأن هذه السعادة مختلفة جداً عن السعادة

---

- الحكم العالم - ليس في نص المتن إلا كلمة واحدة . وقد اضطررت إلى أن أضع كلمتين كما في سبق لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

§ ٥ - يطلب المرء دائماً نتيجة - راجع ك ١ ب ١ ف ٥

§ ٦ - لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ - راجع في الباب السابق معاني تضاد هذه ف ٤

- هذه السعادة - هي سعادة الفرد التي تقتصر على الحصول في رياضة الفكر .

العامة للجمعية وهذا مما قد لا يحتاج إلى التنبيه وسنعتني بتمييزها في بحثنا . § ٧ - على هذا حينئذ من بين الأفعال المطابقة للفضيلة أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها في البهاء وفي الأهمية . ولكن هذه الأفعال مملوءة بالاضطراب وترى دائما إلى غرض غريب عنها فهي ليست مطلوبة لذواتها . وعلى ضد ذلك تماما فعمل التفكير والفهم فلائنه تأمل يقتضي اجتهدا أوفى . إنه لا غرض له إلا هو ذاته وإنه يعمل معه لذته الخاصة به دون سواء والتي تزيد في قوة الفعل . حينئذ فالاستقلال المكتنى بذاته والطمأنينة والسكينة بقدر ما يمكن أن يصيب المرء منها وجميع المزايا المشابهة التي تنسب عادة للسعادة كل تلك يظهر أنها توجد في تفكير التأمل . فمن المؤكد أنه ليس إلا هو الذي يمكن أن يكون السعادة الكاملة للإنسان ، غير أني أزيد على ذلك أنه يشترط أن يملأ كل مدى حياته لأنه لا شرط من الشروط المتعلقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل .

§ ٨ - ومع ذلك ربما كانت هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان أو أن الإنسان يعيش هكذا على الأقل لا من حيث هو إنسان بل من حيث إن فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر مطابق للفضيلة أيا كان . غير أنه إذا كان الفهم أمرا

---

- وسنعتني بتمييزها - ربما يظهر أرسطو على الفضة من ذلك خلط أحدهما بالآخرى يجعله السيادة العلم العظيم لهم للأخلاق - راجع قياسك ١ ب ١ ف ٩

§ ٧ - من بين الأفعال المطابقة للفضيلة - من الغريب أن يضع الحرب وعلى الخصوص السيادة بين أفعال الفضيلة . وهذه الفكرة كانت تستحق أن تحسب أكثر من هذا .

- كل مدى حياته - راجع في ك ١ آخر ب ٤ معاني مشابهة لهذا .

§ ٨ - سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه - لم يؤكد أرسطو روحانية الروح في أي موضع بقدر ما أكد في هذا الموضع .

قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان فتكون حياة الفهم الخاصة حياة قدسية بالنسبة  
للحياة العادية للانسانية . فلا ينبغي إذن تصديق أولئك الذين ينصحون للانسان أن  
لا يفكر إلا في أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفاني أن لا يفكر إلا في أشياء فانية  
مثله . والحق عن ذلك بعيد ، بل يلزم الانسان أن يتخذ نفسه بقدر ما يمكن . يلزمه  
أن يفعل كل ما يستطيع ليعيا حسب أشرف أصل من الأصول التي تركبها . فإذا كان  
هذا الأصل ليس شيئا باعتبار المكان الضيق الذي يشغله فذلك غير مانع من كونه أرقى  
الى اللانهاية من سائر البقية في القوة وفي الكرامة . § ٩ - فهو ، على رأيي ، الذي  
يكون كل واحد منا ويعمل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى . ويكون  
من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره .  
إن المبدأ الذي كنا نضعه آنفا يتفق تماما مع ما نقوله هنا : أن ما هو خاص بكائن  
ومطابق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو أشد  
خصوصية بالانسان إنما هو حياة الفهم مادام الفهم هو في الحق كل الانسان .  
وبالنتيجة حياة الفهم هي أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها .

- لا يفكر الا في أشياء انسانية - يذكر أرسطو هنا تعاليم أساذه .

- يتخذ نفسه بقدر ما يمكن - تعبير جميل لا يقتضى مع ذلك اعتقادا صريحا في خلود الروح .

- المكان الضيق الذي يشغله - يظهر أن أرسطو يجعل الأصل العقل ماديا مع كونه يجعله روحانيا .

§ ٩ - ويعمل منه شخصا - مبدأ عظيم جدا . ولم يكن أغلاطون في هذه القطعة الأساسية بأجل من

أرسطو .

- حياته الخاصة - معنى ما يتعلق به شخصا ولا يمكن أن يشبه بحياة الحيوان .

- كنا نضعه آنفا - راجع ل ١ ب ١٤ وقررات أخرى مشابهة .

- حياة الفهم - يمكن أن تقارن هذه النظرية العجيبة بنظرية الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا التي

هي كلها . ان حياة الفهم هي حياة الله .

## الباب الثامن

الدرجة الثانية للسعادة هي تعامل الفضيلة غير الحكيمة - الفضيلة الأخلاقية قد تملق أحيانا بالكيف الطيبة البدن وترتبط جة الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - انها لا تكاد تملق بشئ من الأشياء الخارجية - الفضيلة تنحصر في البنية وفي الأفعال بما - السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض - مثال الآلهة - من التدنيس أن يفترض لم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضادة من الحيوانات انها لا سعادة لها لانها لا تفكر البنية - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل .

§ ١ - الحياة التي يمكن وضعها في الصف الثاني بعد تلك الحياة العليا هي الحياة المطابقة لكل فضيلة غير الحكيمة والعلم . لأن الأفعال التي ترجع الى ملكاتنا الثانوية هي أفعال إنسانية محضة . فنحن نباشر أفعال العدل والشجاعة وتتعاطي فضائل أخرى في المعاملات العادية للحياة . نتبادل الخدمات مع أمثالنا وترتبط وإياهم بروابط من ألف نوع، كما أننا أيضا نغنى في أمر الاحساسات بأن تؤتي كلا منهم ما هو واجب له . لكن هذه الأفعال كلها ليس لها، فيما يظهر، إلا صبغة إنسانية محضة . § ٢ - بل يظهر أن بعضها لا يتعلق إلا بكيف بدنية . وفي كثير من الأحوال ترتبط الفضيلة الأخلاقية بالشهوات ارتباطا تاما . § ٣ - على أن التدبير يرتبط أيضا جة الارتباط بالفضيلة الأخلاقية كما أن هذه الفضيلة ترتبط في دورها بالتدبير . لأن مبادئ التدبير تتعلق جة تتعلق بالفضائل الأخلاقية .

الباب الثامن - في الأدب الى أريديم ك ٧ ب ١٥ والآخر .

§ ١ - بعد تلك الحياة العليا - قد زدت هذه الكلمات لتمام الفكرة وايضاها .

- الحكيمة والعلم - ليس في نفس الحق الاكلة واحدة .

- انسانية محضة - في حين أن فعل الفهم هو قيتا شئ . الى .

§ ٢ - التدبير - الذي يسهل فيما سبق أول الفضائل العقلية . واجه ك ٦ ب ١ ف ١



وقاعدة هذه الفضائل توجد مطابقة تمام المطابقة لقواعد التدبير . غير أن الفضائل الأخلاقية لما كانت هي الأكثر مخالطة بالشهوات كانت في الحقيقة خاصة بالمركب الذى يكون الانسان . وإن فضائل المركب هي بالبساطة انسانية . وبالتيجة تكون الحياة التي تمارس هذه الفضائل والسعادة التي تجلبها هذه الفضائل إنسانية محضة . أما سعادة العقل فهي بعزل تماما . ولست أريد أن أرجع الى ما قد قلته في ذلك لأن الذهاب بعيدا وتعيين هذه التفاصيل يتجاوز الفرض الذى نعتزمه هنا .

§ ٤ — أزيد فقط أن سعادة العقل لا تكاد، فيما يظهر، تقتضى خيرات خارجية أو بعبارة أدق يلزمها منها أقل بكثير مما يلزم السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية . إن الأشياء الضرورية على الاطلاق للحياة هي شروط ضرورية لإحدى السعادتين والآخرى . ومن هذه الناحية هما على خط واحد سواء . لا شك في أن الانسان الذى يخصص نفسه للحياة المدنية والسياسية يستغل أزيد بالجسم وبكل ما يتعلق به . ولكن مع ذلك فالفرق في هذه النقطه دائما قليل . وعلى ضد ذلك بالنسبة للأفعال فالفرق عظيم جدًا . حينئذ الانسان السخى والكريم به حاجة الى الثروة ليجرى سمائه . والانسان العادل لا يقل عنه في الاحساس بهذه الحاجة ليؤدى في دوره الى الأخيار ما قبله منهم . لأن النيات لا ترمى وأن أشد الناس ظلما يتصنعون بسهولة نية أنهم

— بالمركب الذى يكون الانسان — راجع الباب السابق ف ٨

— الى ما قد قلته — كالطبق السابق .

— الذى نعتزمه هنا — يحفظ أرسطو بهذا الموضوع لذكره في الميتافيزيقا .

§ ٤ — خيرات خارجية — هذا هو ما يجمل ، من جهة نظر أخرى ، أن في بعض الديانات كان الفقر يتر وسملة لفضيلة . وقد كان هذا رأى الرافضيين وقد طبق سقراط هذا المبدأ طول حياته .

يريدون أن يكونوا عادلين . ورجل الشجاعة من ناحيته في حاجة الى قدرة كذلك  
ليقوم بالأفعال المطابقة للفضيلة التي تميزه، والانسان المعتدل نفسه في حاجة الى بعض  
السعة لأنه بدون هذه السهولة في إرضاء نفسه كيف يعلم ما إذا كان معتدلاً أو ما إذا  
كان شيئاً آخر بالكلية ؟ § ٥ - فالمسئلة هي فيما يظهر، العلم بما إذا كانت النقطة  
الرئيسة في الفضيلة هي النية أم هي الأفعال، إذ أنت الفضيلة يمكن، أن توجد  
في الناحيتين معا . فعل رأيي أن من البين أن لافضيلة تامة إلا بهذين الشرطين  
مجتمعين . لكن بالنسبة للأفعال يلزم دائماً كثير من الأشياء وكلما كانت عظيمة  
وجملة كانت لازمة . § ٦ - والأمر عن ذلك بعيد بالنسبة للسعادة التي يؤتيها  
العقل والتصور فإنه لا حاجة فيها بالنسبة لفعل من يتعاطاها الى شيء من كل ذلك .  
بل يمكن أن يقال إن ذلك يكون من المواقف وعلى القليل بالنسبة للتأمل والتفكير . لكن  
نظرا الى أن الإنسان من حيث إنه إنسان وإنه يعيش مع الأغيار وإنه يرتبط بمعاواة  
الفضيلة كان به حاجة الى جميع هذه الموارد المأذية ليلعب دوره بوصف أنه  
إنسان في الجمعية .

§ ٧ - هالك دليلا آخر على أن السعادة الكاملة هي فصل التأمل المحض . نحن

- رجل الشجاعة ... والانسان المعتدل - راجع ما سبق في الباب السابق ٤

§ ٥ - فالمسئلة هي فيما يظهر العلم - قد كان أرسطو فيا سبب أشد تأكيدا . ومع أنه يؤق الأفعال  
أهمية كبرى من جهة أنها تكون العادات فانه قد آتى اليات أزيد من ذلك . ك ٢ ب ٦ و ١٥  
وك ٣ ب ٣ ف ١٦

- ليلعب دوره بوصف أنه إنسان في الجمعية - إذا لم يكن ليكون سعيدا بل وفاضلا .

§ ٧ - دليلا آخر - يجب أن تقارن هذه الفقرة كلها بالكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا ب ٧ ص  
٢٠٠ من ترجمة المسير كوزان الطبعة الثانية .

تقرض دائما بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوقاها حظا . فأى الأفعال يوافق إسناده إلى الآلهة؟ أعدل؟ لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعتقدون بينهم المقود ، ويؤدون الودائع ، وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هذا القبيل؟ أم يمكن أن تسند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانة بالأخطار والثبات على المهالك يقتحمونها بداعي الشرف؟ أم تسند إليهم أفعال السخاء؟ وفي هذه الحالة إلى من يعطون؟ وإن لا بد من الذهاب إلى حد هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم تقودا أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا معتدلين فأى فضل لهم في ذلك؟ أليس أن القول بأنهم ليس لهم شهوات نفعية مدح غاية في الخشونة وسوء الذوق؟ وباستقراء تفصيل الأفعال التي يمكن أن يأتيها الانسان استقراء على هذا النحو يبين انها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وانها غير خليقة بجلالهم . ومع ذلك فإن الناس جميعا يعتقدون وجودهم وبالنسبة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهم ، فيما يظهر ، ليسوا نائمين على الدوام مثل "أنديميون" . فاذا نزع عن الكائن الحى معنى الفعل وبالأولى معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فإذا يسقى له إلا التأمل ؟ حينئذ ففعل الله الذى يرى فى السعادة على كل فعل آخر هو فعل تأمل محض . وإن الفعل الذى يقترب عند الناس من ذلك الفعل أشد اقتراب هو أيضا الفعل الذى يؤكد لهم أكثر ما يكون من السعادة .

§ ٨ — أضف إلى هذا أيضا اعتبارا آخر أن بقية الحيوانات لاحظ لها من

— شهوات نفعية — لقد كانت هذا ، على سبيل ذلك ، مدحا سابيا في مواجهة "الميتولوجيا" وما بالعامية من أوهام القائل والطارئة . أجل إن أعلاطون قد كان منذ زمان طويلا انتقد هذه الصور الخيالية الكفورية بعد أن انتقدها كثير غيره .

§ ٨ — بقية الحيوانات — هذا هو من الجهة بعينها التي بها أنكر "ديكارت" التفكير على الحيوانات .

السعادة لأنها على الإطلاق عاجزة ومحرومة هذا الفعل . الوجود بالنسبة للآلهة كله سعيد، وأما بالنسبة للناس فالحياة ليست سعيدة إلا بقدر ما هي تقليد لتلك الفعل القدسي ، وأما بالنسبة للحيوانات الأخرى فليس لواحد منها حظ في السعادة لأنه ليس لواحد منها حظ من ملكة التفكير والتأمل . وبقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة . فالكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هي كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه في ذاته ذو قيمة لا تنتهي . وإني أخلص هذا بأن أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضرباً من التأمل .

— والتأمل — هذا المبدأ المبالغ فيه قد قاد غلاة الصوفية إلى صترف الجنون المعروف عنهم .

— السعادة يمكن اعتبارها — هذا الحد للسعادة ليس متفقاً تماماً مع الحد الذي وما نيا سبق لك ١

ب ٤ ف ١٥ وذلك عنه أرسطو بعد ذلك بقليل في الباب الذي يلي .

## الباب التاسع

السعادة تقتضى بعض القوة الخارجية ولكن هذا القوة محدودة - المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة - رأى "سولون" - رأى "أقزاعور" - لا ينبغي اعتقاد النظريات إلا متى طابقت الحوادث الواقعية - عظمة الحكيم - أنه حبيب الآلهة - أنه هو السعيد الوحيد .

§ ١ - ومع ذلك فنظرا إلى أن الانسان إنسان فهو في حاجة ليكون سعيدا إلى رغد خارجي . إن طبع الانسان مأخوذا في ذاته لا يكتفى لفصل التأمل . بل يلزم زيادة على ذلك أن يكون جسمه صحيحا وأن يكون لديه الأغذية الضرورية وأن يلحق بمحتاجه من العناية . ومع ذلك لا ينبغي الاستطراد في الاعتقاد إلى حد أن الانسان لأجل أن يكون سعيدا هو في حاجة إلى كثير من الأشياء وكثير من الموارد العظيمة ولو أنه في الواقع لا يمكن أن يكون سعيدا تماما من غير هذه الخيرات الخارجية . إن كفاف الانسان بعيد عن أن يقتضى الإفراط ولا استعمال الخيرات التي يملكها ولا نشاطه . § ٢ - من الجائر أن يأتي المرء أبجل الأعمال دون أن يكون له سلطان البر والبحر ما دام أنه يستطيع حتى في أشد المراكز تواضعا أن يعمل طبقا للفضيلة . ويمكن أن يرى ذلك واضحا من مشاهدة أن أفراد الكافة لا يسلكون

- الباب التاسع - في الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - رغد خارجي - إن كلمة رغد مهمة كل الإيهام ويمكن أن يسأل عما إذا كان سقراط في رغد مثلا .

- في حاجة إلى كثير من الأشياء - معنى محكم ولكن أكثر الناس يشق عليه أن يعلقه .

§ ٢ - الجائر - حكمة حقيقة بالاعجاب لا يمكن أن يتدبر فيها أزيد من ذلك .

- سلطان البر - ربما كان أرسطو وهو يكتب هذا كان يفكر في طلبه .

فما يظهر، سبيل الفضيلة بأقل من أقوى الناس سلطانا بل هم يسلكون على المموم سلوكا أحسن . حسب المرء الرزق الكفاف الذى ذكرناه فتكون حياته دائما سعيدة متى اتخذ الفضيلة قائما لسلوكه . § ٣ - ربما أحسن "سولون" تعريف الناس السعداء إذ قال : « إنهم أولئك الذين وهم فى كفاف من الرزق يقومون بالأعمال الشريفة ويعيشون بالاعتدال والحكمة » . والواقع هو كما فكر إذ يمكن المرء وهو لا يعمل إلا ثروة ضئيلة أن يقوم بجميع واجباته . كذلك "أقزاغور" لا يظهر أنه افترض أن الانسان السعيد هو الانسان الغنى أو القادر إذ كان يقول : « إنه لا يدعش أبدا من أن يظهر فى نظر العالمى بمظهر السخيف ، لأن العالمى لا يحكم إلا بالأشياء الخارجية لكونه لا يفهم إلا إياها » .

§ ٤ - حينئذ آراء الحكماء متفقة ، فيما يظهر ، مع نظرياتنا التى بدون شك تكسب بذلك درجة جديدة من الاحتمال . لكن متى كان الأمر بصدد العمل فإن الحق يحق ويعرف على حسب الأفعال فقط وعلى حسب الحياة الواقعية . لأن هذه هى النقطة الحاسمة . فيحسن إذن عند درس النظريات التى عرضتها أن يطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية . فتنى اتفقت مع الواقع أمكن اعتناقها فإذا لم تنفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالات فارغة . § ٥ - الانسان

- على المموم سلوكا أحسن - التعليق على هذه هو السابق .

§ ٣ - "سولون" . راجع فى "هيرودت" "كليو" ب . ٣ ص ٩ من طبعة تيرمين ديغو .

- "أقزاغور" راجع الأدب الى أويديم ب . ٥ حيث استشهد بجواب مشابه لهذا الجواب أجاب به هذا الفيلسوف على سؤال سأل إياه بعض الناس "من هو أسعد الناس" .

§ ٤ - فيحسن إذن - فى بداية هذا المؤلف كان أرسلو قد علق أهمية كبرى بالعمل - والصيغة التى

يطلقها هنا ضد نفسه هي مواضع كل المرافقة للنظريات السابقة . راجع ل ١ ب ١ ف ١٨

الذى يحيا ويعمل بعقله ويعنى بتثقيف عقله يظهر لى أنه احسن الناس نظاما وأحبهم الى الآلهة . لأنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الانسانية ، كما اعتقد ، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص فى الانسان ما هو احسن ما يكون وما هو أكثر قربا من طبيعتهم الخالص أعنى العقل والفهم . وبسيط أنهم فى مقابلة ذلك يقدون النعم على أولئك الذين يفارون على التفوق فى حب هذا المبدأ القديسى وتكرمه باعتبار أنهم أناس يُنون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط المستقيم الشريف . § ٦ - أن يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك ما لا استطاع إنكاره . فان الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الآلهة وبالتبع أيضا هو الذى يظهر لى أنه أسعد الناس . ومن هذا استنتج أن الحكيم هو وحده فى هذا المعنى السعيد على أكل ما يمكن المرء أن يكونه .

§ ٥ - كما اعتقد - رأى يستحق الاعتبار فى أرسطو الذى كاد لا يشغل قسمه بمسئلة العناية الالهية .

- فى مقابلة ذلك - فى ك ١ ب ٧ ف ٥ كان يظهر على أرسطو أزيد من ذلك أنه يعتقد أن السعادة تتعلق على الخصوص بالانسان .

§ ٦ - ان الحكيم هو وحده - مبدأ حقيقة الرواقيون .

## الباب العاشر

بجز النظريات - أهمية العمل - رأى تيوغنيس - العقل لا يخاطب الا العدد القليل - الجماهير لا يمكن أن تسبر ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات - تأخير الطبع - ضرورة التربية الحسنة - انها لا يمكن تنظيمها الا بالقانون - نهائج حكيمية يطبقها أ فلاطون لشارعين - الاستعمال المتبادل للعمل والقوة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع الصحية - المهمة القليلة النفع والقليلة الشرف للفسطاطيين الذين يطهرون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للدراسات يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الدراسات - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه إلى أن سياسة أرسطو تنظر علم الأخلاق .

§ ١ - إذا كنا قد حددنا قدر الكفاية في هذه الرسوم النظرية التي أتينا عليها ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة فهل نظننا الآن قد آتينا كل مشروعنا ؟ أم هل أولى بنا أن نظن ، كما قلته أكثر من مرة ، أن في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو التأمل والعلم نظريا بالقواعد علما تفصيليا بل هو تطبيقها .

§ ٢ - قضيا يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يُعلم ما هي ، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حياتها واستعمالها أو إيجاد وسيلة أخرى لتصريفها فضاء وأخيارا .

§ ٣ - لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخيارا

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٥

§ ١ - في هذه الرسوم - يذكر أنه في أول هذا المؤلف قد أوضح أرسطو أية درجة من الضبط يمكن أن تختص في علم الأخلاق وفي علم السياسة - فلم يعتقد أنه يمكن في هذين المبلين ضبط الأشياء مطلقا . ولم يجوز له تواضع أن يدعى إلا أنه يمكن في هذين المبلين وضع رسوم لا حدود .

- ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة - هذا يمكن اعتباره ملخصا مضمونا لما سبق من المؤلف كله وسندا لنظرية اللذة التي هي في أول هذا الكتاب العاشر .

- قلته أكثر من مرة - راجع ما سبق ك ١ ب ١ وعلى الخصوص ك ٢ ب ٢ وكثيرا من الفقرات الأخرى .

§ ٢ - أن يعلم ما هي - طالما انتقد أرسطو نظرية سقراط وأفلاطون التي تجرد الفضيلة إلى حد أن تعتبرها علما مجردا .



لاستحقت، كما كان يقول "تيوغنيس"، أن يطلبها كل الناس وأن تشتري بأغل الأثمان وما يكون على المرء إلا اقتناؤها. ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادئ في هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض فتيان كرام على الثبات في الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيها بهيها. § ٤ - ولكن المبادئ بالنسبة للعامة عاجزة على الإطلاق عن أن تدفعهم إلى الخير. إنهم لا يطيعون بالاحترام بل بالرهبة ولا يكفون عن الشر باحساس الخزي بل خوف العقوبات. ونظرا إلى أنهم لا يعيشون إلا بالشهوات فهم لا يطلبون إلا اللذات الخاصة بهم والوسائل التي توصلهم إلى هذه اللذات. وسرعان ما يفزون من الآلام المضادة. فأما الجليل وأما اللذة الخفة فليس لسيهم منهما أدنى فكرة لأنهم لم يتذوقوها البتة. § ٥ - أسألك أي الخطب وأي الأدلة يمكن أن تصلح هذه الطباع الخافية. ليس من الممكن أو على الأقل ليس من السهل تغيير عادات قد أقرتها الشهوات من زمان طويل بمجرد

§ ٣ - كما كانت يقول "تيوغنيس" - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٤٣٣ وإن أفلاطون يستشهد أيضا بهذا البيت في "مينون" ص ١٢٧ من ترجمة كوزان.  
- بعض فتيان كرام - وهذا كثير ما دام أنت هؤلاء الفتيان مصيرون من أهل المدينة وروما العائلات.

§ ٤ - بالنسبة للعامة - ذلك بأن العامة غير مستيرة البتة وأنها لا تدرس أبدا. وإن ملاحظة أرسطو لا تزال حقة في أيامنا هذه ولو أنها أقل منها في زمانه. ولكن يمكن أن يرى أن الفيلسوف فاس. إن أفلاطون أقل منه قسوة فهو لا يأس تماما، كما يفعل أرسطو، من تأثير المبادئ في الناس. إن تقدم المدن، وهو ما لا نزاع فيه، الذي كان يمكن أرسطو أن يتصوره على مثال ما حصل في بلاد اليونان يطل هذه النظرية التي تشق من بعض الإنسانية.

§ ٥ - ليس من السهل - يظهر أن أرسطو قد فهم أنه ذهب بعيدا. وهذه العبارة تخفف كثيرا من شدة التي سبقها. وعمّا قليل سيكون رأي كراي أفلاطون تماما إذ يدعى أن القوانين يجب أن تكون مسبقة دائما بمذكرة بأحبابها يضطلع بها أهل المدينة وتحاول أن تقوم بطرائق الانتفاع قبل الانتباه إلى صرامة القوانين. ولا شك في أن هذه الطلبة ليست بالثي. المئين ولكن ليس هذا سببا لأن تنقض الفلسفة عنها.

قوة الكلام . لا ينبغي الاكتفاء بقدر متوسط حينما يصل المرء إلى حيازة الفضيلة بجميع الوسائل التي يمكن أن تساعد الإنسان على أن يكون خيرا .

§ ٦ - إن الناس ، كما يزعمون ، يصيرون فضلاء ويكونونهم تارة بالطبع وتارة بالعادة وتارة بالتربية . فأما الاستعداد الطبيعي فهو بالبدسية لا يتعلق بنا . إنما يكون بضرب من التأثير القدسي المحض أن يوجد في بعض الناس الذين يمكن أن يقال إن لهم نجما سعيدا . ومن جهة أخرى العقل والتربية لا تأثير لهما في كل الطباع فيلزم أن تكون نفس التلميذ قد أعدت بيد طائفة حتى يعرف كيف يضع لذاته وأحقادها كما تهب الأرض التي تنفذ البذرة التي تودع فيها . § ٧ - المخلوق الذي لا يعيش إلا بالشهوة لا يمكن أن يصنى لصوت العقل الذي يلقته عما يرغب . بل هو لا يستطيع فهمه . كيف يمنع و يصرف انسان يكون في هذا الاستعداد ؟ الشهوة على العموم لا تطيع العقل ولا تخضع إلا للقوة . § ٨ - حينئذ أول شرط هو أن يكون القلب ميالا بالفطرة للفضيلة ومجا للجميل وكارها للقيح . ولكن من الصعب أن يسلك بالانسان كما ينبغي نحو الفضيلة منذ طفولته إذا لم يكن سعد حفظه بأن ربي تحت سلطان قوانين صالحة . إن عيشة معتدلة وخشنة ليست شيئا أقل من أنها مقبولة عند أكثر الناس وعلى الخصوص عند الشبيبة . من أجل ذلك

§ ٦ - إن الناس - يلزم الاضغاث الى هذا الفرق الحسن الحقيق بالاعجاب الذي هو سدى لهذه الملاحظات وهذه النصائح .

- كما تهب الأرض - قاعدة عظيمة تشمل مر التربية كله .

§ ٨ - تحت سلطان قوانين صالحة - هذا نظم من الاعتبارات لم يكن أرسطو يلمح حتى الآن في حين ان أعلامون قد ألح كثيرا في هذا الموضوع . وهو صالح لأن يكون صلة لا انتقال من علم الأخلاق الى السياسة .

كان اللازم أن تنظم بالقانون تربية الاطفال وأعمالهم لأن هذه الأوامر لن تكون بعد شاقة عليهم متى صارت عادات . § ٩ - لا يكفى أن يؤتى الناس في شبابهم تربية صالحة وتعلما كما ينبغي ، بل نظرا الى أنه من الواجب أن يستمروا على هذه العيشة ويتخذوها عادة ثابتة متى بلغوا سن الفتوة فلا بد لنا للوصول الى هذه النتيجة من مساعدة القوانين . وعلى جملة من القول يلزم أن يكون القانون وراء الانسان طول حياته لأن أكثر الناس يخضعون للضرورة أكثر من العقل والعقوبات أكثر من الشرف .

§ ١٠ - من أجل هذا قد أحسن صنعا من افكر أن الشارع يجب عليهم أن يجذبوا الناس الى الفضيلة بالاقناع وأن يملوهم على ذلك باسم الخير واقتنع بأن قلب الأخيار وقد أعد لذلك بالعادات الحسنة يستمتع لهذا الصوت . ولكنهم يجب عليهم فوق ذلك أن يضعوا عقوبات وزواجر للناس العصاة وفاسدى الأخلاق بل أن يطهروا المملكة نهائيا من أولئك الذين لا يره لهم من فساد الأخلاق . ومن الحكمة أن يزداد على ذلك أن الانسان الخير والذي لا يعيش إلا للخير يشوب الى الرشد بلا عناه أما الانسان فاسد الخلق فتعجب معاقبته بالألم كما تضرب البهيمة تحت النير . ومن أجل ذلك أيضا يوصى باختيار العقوبات الأكثر تضادا مع اللذائذ التي يمحها المحرم حبا أعمى .

- أن تنظم بالقانون - يكاد الكتاب الرابع من السياسة يكون مخصصا لهذا الموضوع الكبير . راجع ترجمتى ص ٢٤١ وما بعدها الطبعة الثانية .  
§ ٩ - يلزم أن يكون القانون وراء الانسان - هذا المبدأ كان مبالغ فيه عند القدماء . وقد فصله أفلاطون تفصيلا في الجمهورية وفي القوانين .

§ ١٠ - قد أحسن صنعا - كان يستطاع أرسطو أن يذكر هنا أعلامون الذين أدخل هذا المعنى الجديد أو عبارة أولى الذى أوصى بهذا الصل الانسان الحكيم . راجع القوانين ك ٤ ص ٢٣٩ من ترجمة كوزان .

§ ١١ - إذا كان من اللازم ، كما قلت آثما ليصير المرء فاضلا يوما ما ، أن يكون قد أحسنت تربيته في البداية وأن يكون قد اعتاد عادات حسنا ، وإذا كان من اللازم بعد ذلك أن يستمر العيشة في الأعمال المدحوة دون أن يأتى الشر أبدا لا طائما ولا مكرها ، فإن هذه النتائج الباهرة لا يمكن أن تحصل إلا إذا أكره الناس على ذلك إما بنوع من ارشاد العقل وإما بنوع من الأمر المنظم ذى القوة اللازمة لأن يطاع . § ١٢ - إن ولاية الأب ليس لها صفة الإكراه ولا صفة الضرورة ، وكذلك على العموم ولاية رجل فرد إلا أن يكون هذا الرجل هو الملك أو كان له من المكانة ما يشبه ذلك . لا شئ إلا القانون يملك قوة قهرية مساوية لقوة الضرورة لأنه الى حد ما ترجمان الحكمة والعقل . متى كان من يقاوم شهواتنا أناسا فقد أصبحوا مكروهين ولو كان لهم ألف حق فيما يصنعون . أما القانون فإنه لا يصير مكروها حينما يأمر بما هو العادل وما هو الخير . § ١٣ - يمكن أن يقال إن لقدمونيا هي المملكة الوحيدة التى فيها الشارع ، وليس بذلك مضطلعا تماما ، يظهر أنه عنى عناية كبرى بتربية الأهالى وبأعمالهم . وأما فى أكثر الممالك الأخرى فقد أهملت هذه النقطة الأساسية ، يعيش فيها كل امرئ على ما يهوى " حاكما زوجه وأولاده " على مثال "سقولوفيس" . § ١٤ - الأحسن هو أن يكون منهاج التربية عموما وأن

- ذى القوة اللازمة لأن يطاع - لم يوضع سبب السلطان الصام وغرضه ولا قوة القانون وعظمه بأحسن من هذا التوضيح .

§ ١٢ - ترجمان الحكمة - راجع مدحا كهذا للقانون فى السياسة ك ٣ ب ١٠ ص ١٤٠ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ١٣ - لقدمونيا هي المملكة الوحيدة - راجع السياسة ك ٢ ب ٦ ص ٩٤ وعلى الخصوص ك ٥ ب ١ ص ٢٦٤

- حاكما زوجه - يستشهد أرسطو بهذا على وجه أتم فى السياسة ك ١ ب ١ ص ٩ من ترجمتنا .

يكون موضوعا بحكمة معا وأن يُقدر على تطبيقه . حيثما أُهملت هذه العناية العامة وجب على كل فرد من أفراد المدينة أن يعمل واجبه الشخصي - حل أولاده وأصحابه على الفضيلة أو على الأقل يجب عليه أن يعترف ذلك بعزيمة ثابتة . الوسيلة الحقة للاستعداد للقيام بهذا الواجب هي ، على حسب ما قلت آنفاً ، أن يقيم المرء نفسه مقام الشارع . متى كانت العناية بالتربية عمومية وشركة بين الناس فبدىى أن القوانين وحدها هي التي تستطيع أن تكفلها . وتكون التربية كما ينبغي أن تكون متى كانت مكفولة بقوانين صالحة سواء أكانت هذه القوانين مكتوبة أم غير مكتوبة . كذلك لا هم كثيرا على السواء ما إذا كانت تنص على تربية فرد واحد أو تربية عدة أفراد كما لا تميز في ذلك بالنسبة للموسيقى والرياضة البدنية أو بالنسبة لاسائر الدروس التي يمرن بها الأطفال . لكن إذا كانت النظم القانونية والتقاليد هي التي لها في الممالك هذا السلطان فإن أحداث الآباء وأخلاقهم هي التي يجب عليها أن تباشر هذا السلطان في داخل العائلات . بل إن سلطتهم يجب أن تكون أكبر أيضا لأنها لم تجهم - إلا من روابط الدم وصنوف النعمة . لأن أول إحساس يلهمه الطبع الأولاد هو الحب والطاعة . § ١٥ - وهناك أيضا نقطة أخرى بها تتفوق التربيات الخاصة على التربية العمومية . وبين لنا فهم هذا مثل الطب . على العموم متى كان

§ ١٤ - حيثما أُهملت هذه العناية العامة - حتى في الممالك التي فيها تربية الاطفال عمومية قامت على الوالدين دائما واجبات يجب أداؤها نعوهم . وانهم لا يستطيعون أن يلقوا على الملكة إلا جنا مثيلا من المسئولية التي تاملتها بهم الطبيعة .

- القوانين وحدها - هذا أكثر ما يلزم . والحق هو أن القوانين حيثما تساطر بنصيب مهم في تربية أهل المدينة .

- أول إحساس - رابع ماسبق ك ٨ ف ١٢ ف ٢

§ ١٥ - وهناك أيضا نقطة - يظهر أنه ينقص الكلام هنا صلة أو أن هنا تشويشا في المتن .

بالمرء الحمى كانت الحمية والراحة دواء مأثورا . ولكن ربما كان المزاج الفلاني لا يوافقه هذا الدواء . كما أن مصارعا لا يقابل جميع خصومه على السواء بالضربات عينها وباللعب عينه . فكذلك الحال أيضا متى كانت التربية خاصة بالعناية التي تطبق حينئذ على كل فرد بخصوصه يظهر أنها أتم مادام أن كل طفل يلقي شخصيا نوع العناية الذي هو أكثر ملاءمة له . لكن غير العناية حتى في حالة فردية، هي دائما تلك التي يقوم بها الطبيب أو معلم الجباز أو معلم آخر بعينه متى كان هذا المعلم يعرف القواعد العامة ويعلم أن الشيء الفلاني يوافق جميع الناس أو على الأقل جميع أولئك الذين هم في الحالة الفلانية أو الفلانية . لأن العلوم لا تشق أسماءها إلا من العام، من الكل ولا تشغل في الواقع أبدا إلا به . ١٦ § — لا أنكر مع ذلك أن المرء، مهما عظم جهله، يمكنه أن يعالج أيضا بنجاح الحالة الخاصة الفلانية وأنه بمساعدة التجربة وحدها ينجح تماما . حسب المرء أن يكون قد لاحظ بالدقة الظواهر التي تنجم عن كل حالة . وعلى هذا يرى بعض الناس هم بالنسبة لأنفسهم أطباء صالحين وهم لا يستطيعون مطلقا شيئا بالنسبة لأمراض غيرهم . على أنه متى أراد المرء أن يصير بجد حاذقا في العمل وفي النظرية لزمه أن يذهب الى حد العام، الى حد الكل ويعرفه معرفة عميقة بقدر الامكان . لأنه، كما قيل، الى الكل ترجع جميع العلوم . ١٧ § — متى أراد المرء إصلاح الناس بالعناية التي يؤتونها . سواء أكانوا كثيرى

١٦ § - لا أنكر مع ذلك - التطبيق على هذا هو السابق . فانت هذه المعاني كلها يسو اتصالها بما سبقها . ويمكن أن يظهر عليها انها استطراد .

- كما قيل - هذا، فيما يظهر لي، يرجع الى أفلاطون الذي هو في الواقع واضح هذا المبدأ . أو الى أرسطو الذي طالبا كره في المعاني وفي الميتافيزيقا .

العدد أم قليلين ، وجب عليه بدئاً أن يرى الى أن يكون شارحاً ما دام أن الانسانية لا تصلح إلا بالقوانين . غير أنه ليس من الأمر العاى أن تُحسن قيادة المخلوق الذى سلم الى عنايتك أيا كان نفسه . وإذا استطاع أحد أن يقوم بهذه المهمة العسيرة فائماً هو الذى عنده العلم كما هو الحال فى الطب مثلاً وسائر الفنون الأخرى حيث تزم العناية والتدبر معاً .

§ ١٨ - هل يلزمنا كنتيجة لهذا أن نبحث كيف يستطيع بلوغ ملكة الشارع ومن أى ينبوع ؟ أفيجب على أن أجب بأن ذلك يكون هنا كما فى كل علم آخر أعنى بأن يقصد قصد رجال السياسة ، ما دام أن هذه الملكة التشريعية هى أيضاً ، فيما يظهر ، جزء من السياسة ؟ أم هل لا ينبغي أن أقول إنها ليست من السياسة كعلوم أخرى وأنواع أخرى من الدراسات ؟ فى العلوم الأخرى انما هم الأشخاص أعيانهم هم الذين يعلمون قواعد إحسان العمل وهم أنفسهم يطبقونها والشهود على ذلك الأطباء والمصوّرون . أما السياسة فإن السفسطائيين هم الذين يفخرون بأنهم يبيدون تعليمها ، ولكنه ولا واحد منهم يطبقها . فانها مقصورة على رجال السياسة الذين يظهر أنهم يزاولونها بضرب من القوة الطبيعية ويواجهونها بالتجربة أكثر مما يبالغونها بالتدبر . والذي ثبت ذلك هو أنه لا يرى أن رجال السياسة يكتبون ولا يتحدثون

§ ١٧ - أن يرى الى أن يكون شارحاً - يظهر أن أرسطو يريد أن يقول هنا إنه حتى ليحسن المراءى تربية شخص واحد أو ليحسن تربية أولاده يلزمه أن يكون عالماً بالشرع . وهذا المعنى ربما لا يكون حقاً . ولكنه نتيجة من النظرة الباطلة التى تعطل السياسة مثل هذا التفوق العظيم على علم الأخلاق .

· § ١٨ - بأن يقصد قصد رجال السياسة - يلزم قراءة أفلاطون فى "قروطا غوراس" و "مينون" و "الجمهورية" و "غرياس" على عجز الرجال السياسيين عن نقل علمهم الى الاغيار حتى الى أولادهم . - فإن السفسطائيين - راجع على الخصوص "قروطا غوراس" لأفلاطون .

في هذه الموضوعات وإن كانوا ربما يحدون فيها من الشرف أكثر مما تؤتيه خطبهم أمام المحاكم أو أمام الشعب . كذلك لا يرى أن هؤلاء الرجال يخصصون أولادهم أو بعض أصدقائهم للسياسة . § ١٩ - على أنه من المحتمل أن ذلك لم يكن ليفوتهم لو كانوا يستطيعونه . لأنهم يكونون بهذا الصنيع قد تركوا للمالك التي يقودونها أنفع ميراث ولما استطاعوا أن يجدوا لأنفسهم ولا لمن هم أعزاء عليهم شيئاً أرفع من هذه الملكة . ومع ذلك فاني أعرف أن للتجربة هنا فائدة كبرى . وإلا لما صاروا بمادة الحكم الطويلة رجال سياسة ماهرين في الحكم . على هذا إذن متى أريد التعلم في علم السياسة احتيج ، فيما يظهر ، الى اضافة العمل الى النظرية . § ٢٠ - لكن السفطائيون الذين يحبون عجباً بعلمهم المزعوم يبيدون كل البعد عن أن يعلموا السياسة . انهم لا يعلمون حق العلم ما هي ولا بما ذا تشغل . ولو علموا لما خطئوا بينها وبين الخطابة ولما أسقطوها على الخصوص تحتها . إنهم كذلك قد لا يستطيعون التصديق بأن من السهل عمل مجموعة صالحة للقوانين يجمع كل القوانين الأكثر شهرة وانتخاب أصليها . ولو استمع لهم لظن أن الانتخاب ليس في ذاته عمل عقل راجح وأن سلامة الحكم ليست النقطة الأصلية كما هو الحال في الموسيقى تماماً . في كل جنس أهل التجربة الخاصة هم وحدهم الذين يحسنون الحكم على الأشياء والذين يفهمون بأى الوسائل وكيف يصل الانسان الى انتاجها كما أنهم يعلمون أيضاً تركيبها ونظمها

§ ١٩ - اضافة العمل الى النظرية - كثير من رجال السياسة حتى في أيامنا قد استطاع أن يجمع بين هذين الشرطين .

§ ٢٠ - ولو علموا - يلزم إذاً أن أرسطو بعلاقاته بفيلس والاسكندر قد رأى عن قرب ما جريات السياسة في بعض حكومات عصره .

- مجموعة صالحة لقوانين - لا أدري الى من يرجعه هذا الانتقاد .



الخفية . أما الناس الذين ليس لهم هذه التجربة الشخصية فيجب عليهم أن يقتنعوا بأن لا يجهلوا ما إذا كان العمل في جملته حسنا أو قبيحا كما هو الشأن في التصوير .

٢١ § - غير أن القوانين هي صنائع السياسة وتنتائجها . كيف اذن بمساعدة القوانين يصير المرء شارعا أو على الأقل يحكم ما هي أحسن القوانين ؟ ليس بدراسة الكتب أن يتكون الأطباء ولو أن هذه الكتب لا تقتصر على بيان الأدوية وحدها بل تذهب الى تفصيل وسائل الشفاء وطبيعة النباتات المختلفة التي يجب إيتاؤها لكل مريض بخصوصه تبعا للأمرجة التي تحلل كل فروعها . ومع ذلك فربما كانت الكتب المفيدة، متى كان للمرء تجربة سابقة، عديمة الفائدة قطعاً بالنسبة للجهلاء . إن مجاميع القوانين والديساتير يمكن أن يكون شأنها كذلك . فانها تظهر لى نافعة حينما يكون المرء كفئاً للنظر في هذه المواد ولحكم على ما هو خير وما هو شر وتمييز النظم الملائمة تبعا للأحوال المختلفة . ولكن إذا قصد المرء إلى درس هذه المجاميع دون أن تكون له هذه الملكة لاجادة فهمها فسيكون غير أهل لاجادة الحكم على الأشياء إلا أن يكون ذلك بمحض مصادفة استثنائية ولو أنى لا أنكر أن هذه المطالمة يمكن أن تفي فيهم هذه المواد بسرعة ما .

٢٢ § - حينئذ لما كان أسلافنا قد تركوا حقن التشريع محلا كان من الجائز أن نحصل فائدة من أن ندرسه نحن وأن نتابع السياسة علاجاً عميقاً حتى تم بذلك

٢١ § - بدراسة الكتب - من المحتمل أن بعض السفسطائيين في زمان أرسطو كان يصح يدرس القانون باعتباره أن هذا الدرس هو الطريقة الوحيدة الموهبة للسياة . وربما كان من الصعب معرفة من يجب أن يستدل اليه هذا الرأي .

٢٢ § - قد تركوا حقن التشريع محلا - يظهر أن هذا البيان ليس مضبوطا . فان مجرد إذكرار قوانين أفلاطون تكفي لإبلااله .

بقدر إمكاننا فلسفة الأشياء الانسانية . § ٢٣ - ويدياً حيناً نجد في أسلافنا أن بعض تفصيل في هذا الموضوع الواسع قد عولج معالجة موفقة، فالتا لا تتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به ثم نرى على حسب الدساتير التي جمعناها ما هي المبادئ التي تجبي الممالك على العموم أو تضييها وعلى الخصوص كل مملكة مخالفة . وسنبحت عن الأسباب الفاعلة في أن بعض الممالك ذو حكومة صالحة والبعض ذو حكومة فاسدة لأننا متى أعمنا هذه الدراسات رأينا بنظر أتم وأكد ما هي أفضل مملكة وما هي بالنسبة لكل نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التي يجب أن تتوافر فيها حتى تكون في نوعها أحسن ما يمكن .

فلندخل إذن في الموضوع .

- فلسفة الأشياء الانسانية - تصوير حقيق بالاجاب .

§ ٢٣ - لا تتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به - كل الكتاب الثاني من السياسة قد خصه أرسطو لامتحان النظريات السابقة على نظرياته . وهذه هي طريقته الثابتة في "كتاب الزرع" وفي الميثافيزيقا... الخ . - الدساتير التي جمعناها - هذه هي المجموعة المشهورة للدساتير وقد فقدت مع الأسف . راجع القطع التي بقيت منها في المجلد الثاني من "الفرجانتا استبرو يكروروم" أي "القطع التاريخية" لفيرمين ديدو ص ١٠٢ وما بعدها . وراجع أيضا مقدمتي على السياسة ص ٢١ من الطبعة الأولى .

- ما هي أفضل مملكة - راجع عن كل هذه الفقرة ذيل الطبعة الثانية من السياسة ص ١٨٤

- فلندخل إذن في الموضوع - هذا يمكن أن يمهّد للدخول في السياسة . ولكن كان يتظرها أن يسطرها بعض عموميات نهائية على علم الأخلاق . وكل ما كان يميزها إنما هو خلاصة .

## اصلاح خطأ

### الجزء الثاني :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٤	١٥٩ ترجمة الباب	ينوفوتيم	نيوفتوليم
٣	١٨١ ترجمة الباب	ثلاث صنوف	ثلاثة صنوف
	٢٧٠ تعليق	لنكه	لكنه
	٢٨٢ تعليق	على يظهر	على ما يظهر
٢	٣٦٣ ترجمة الباب	هذا الدعة	هذه الدعة









Bibliotheca Alexandrina



0409176